

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ALTÉRITÉ, MÉDIA ET POSTMODERNITÉ :
CRISE DE LA REPRÉSENTATION EN OCCIDENT
DE L'AUTRE ARABE ET MUSULMAN

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
VALÉRIE MARTEL

NOVEMBRE 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement n°8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite tout d'abord exprimer ma profonde gratitude à mon directeur de recherche, le professeur Rachad Antonius, pour sa grande disponibilité, flexibilité et générosité ainsi que pour le précieux appui et l'énorme confiance qu'il m'a accordés tout au long de ce parcours à la maîtrise. Grâce à ses qualités pédagogiques et humaines, il a su m'aider à traverser cette épreuve académique.

Je tiens également à témoigner ma reconnaissance à ma co-directrice, Madame Naïma Bendriss, qui n'a pas ménagé les conseils et les encouragements et m'a permis d'y voir plus clair lorsque l'horizon semblait se brouiller. Je lui sais gré d'avoir accepté de m'apporter son soutien pour le présent mémoire.

J'aimerais souligner que le courage intellectuel de ces deux personnes, profondément engagées dans l'étude de sujets d'actualité parfois très sensibles et délicats, et la prodigalité de leur enseignement ont constitué pour moi une importante source d'inspiration et de motivation.

Mes remerciements les plus tendres s'adressent à Olivier Robichon pour son indéfectible soutien et sa grande patience. Ce mémoire n'aurait pu pleinement se réaliser sans la complicité de cette personne, qui m'est très chère, et bien sûr celle de ma famille.

Enfin, je ne saurais terminer sans remercier ceux et celles qui m'ont chaleureusement hébergée à Montréal ainsi que mes amis qui m'ont aidée à ne pas perdre haleine dans les chemins escarpés de la pensée critique. C'est aux espoirs tenaces et à la profonde humanité dont ils sont porteurs que je dédie ce mémoire, dans l'attente de jours meilleurs.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
GÉNÉALOGIE ET ÉPISTÉMOLOGIE DES SAVOIRS ET DES DISCOURS DE L'OCCIDENT SUR L'ALTÉRITÉ ARABE ET MUSULMANE.....	9
1.1 Les représentations européennes de l'Orient et de l'Autre arabe et musulman de l'Antiquité gréco-romaine au XX ^e siècle.....	12
1.1.1 L'Antiquité gréco-romaine et le Moyen Âge : entre mythe et réalité.....	13
1.1.2 La Renaissance et les Lumières : à la recherche d'une compréhension « objective » et « rationnelle » du monde.....	17
1.1.3 L'impérialisme colonial franco-britannique : au cœur de l'orientalisme et d'une modernité en crise.....	25
1.2 La représentation américaine de l'Autre arabe et musulman dans le contexte d'après-guerre.....	35
1.2.1 L'orientalisme et le pragmatisme américains	36
1.2.2 La représentation postmoderne de l'altérité : culturalisme et dissolution du politique.....	39
CHAPITRE II	
L'ESPACE PUBLIC, LES MÉDIAS ET LA REPRÉSENTATION DE L'ALTÉRITÉ AU PASSAGE À LA POSTMODERNITÉ.....	45
2.1 Genèse et signification de l'espace public chez Habermas.....	48
2.1.1 La presse d'opinion : une presse politique constitutive de la modernité.....	51
2.2 Transformation de l'espace public en espace médiatique postmoderne.....	53
2.2.1 De la presse d'opinion au média de masse organisé et systématisé.....	57

2.3 Métamorphose de la représentation de l'altérité dans l'espace médiatique	70
------------------------------------------------------------------------------------	----

CHAPITRE III

PRODUCTION MÉDIATIQUE D'UNE FIGURE RÉIFIÉE DE L'ALTÉRITÉ ARABE ET MUSULMANE.....	76
----------------------------------------------------------------------------------	----

3.1 Quelques considérations méthodologiques.....	78
--------------------------------------------------	----

3.2 Le « métadiscours » des médias de masse	80
---------------------------------------------------	----

3.2.1 La typification de l'Arabe et du musulman.....	81
------------------------------------------------------	----

3.2.2 La conception binaire ou manichéenne du monde.....	88
----------------------------------------------------------	----

3.2.3 La construction médiatique de l'ennemi « arabo-musulman ».....	96
----------------------------------------------------------------------	----

3.3 La fabrication de l'information journalistique dans les médias de masse.....	103
----------------------------------------------------------------------------------	-----

3.3.1 La sélection de l'information comme forme de censure.....	103
-----------------------------------------------------------------	-----

3.3.2 La production en temps réel d'une information factuelle et spectaculaire.....	107
----------------------------------------------------------------------------------------	-----

CONCLUSION.....	117
-----------------	-----

ANNEXE.....	126
-------------	-----

BIBLIOGRAPHIE.....	138
--------------------	-----

RÉSUMÉ

S'il est un monde qui fait constamment la une de nos journaux et l'objet d'une incessante couverture médiatique, c'est bien le monde arabe et musulman. En effet, depuis les trente dernières années, une série d'événements, tout aussi saisissants que bouleversants, ont attiré l'attention des grands médias d'information en Occident : la révolution islamique d'Iran, les guerres civiles au Liban et en Algérie, la première et la deuxième Intifada en Palestine, la guerre du Golfe, les événements du 11 septembre 2001, les récentes invasions de l'Afghanistan et de l'Irak, etc. De ces événements continûment rapportés en temps réel sans véritable distance critique ou réfléchie et constamment spectacularisés ou appréhendés sous l'angle de la menace permanente (militaire, terroriste et fondamentaliste), il en est cependant résulté une représentation figée, monolithique et quasi-fantasmagorique des réalités propres à cette région du monde et aux sociétés qui l'habitent. Épurées, par les médias de masse, de leurs tensions ou contradictions internes politiques ou autres, ces réalités tendent ainsi à être réifiées, c'est-à-dire travesties en une « chose » presque immuable (une sorte de fatalité) au sujet de laquelle ou sur laquelle il devient alors difficile de discuter, de débattre, de juger et d'agir autrement que par pragmatisme et réalisme, qu'à l'encontre de tout idéalisme.

Le présent mémoire propose donc une exploration théorique et empirique de la représentation occidentale contemporaine de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes qui vise à retracer les origines et les particularités propres de celle-ci : ses fondements épistémologiques, ses orientations idéologiques et sa manifestation dans la pratique sociale. Pour amorcer cette étude, nous suggérons de faire une genèse des conditions socio-historiques, politiques et épistémologiques qui ont présidé à la production de cette représentation. Puis, dans un deuxième temps, nous proposons de faire la lumière sur l'important rôle que jouent les médias de masse dans la société contemporaine (notamment américaine), à savoir plus précisément dans la production du sens et des représentations sociales des réalités se rapportant à l'altérité arabe et musulmane ; société qui, nous le verrons, voit de plus en plus son espace public s'effriter au profit d'un espace médiatique postmoderne qui tend à parasiter, assiéger et court-circuiter le débat public et politique.

Enfin, la visée principale de ce mémoire consiste à interroger les conditions de notre savoir sur l'Autre arabe et musulman et de notre rapport à celui-ci, bref de notre expérience de cette altérité extérieure, alors qu'à l'heure actuelle de la globalisation et de « l'impérialisme planétaire » la tendance est à la déshumanisation ou dissolution des rapports interculturels et intercivilisationnels.

Mots-clés : Représentation, altérité, espace public, média, postmodernité.

INTRODUCTION

Au nom du « réalisme », et à l'encontre de tous les « idéalismes », nous nous enfermons ainsi dans un refus de l'altérité. Un refus de l'autre. Comme si l'autre était le mal. Une menace. Un spectacle insoutenable...

Jean Pichette (2005)

L'intolérance à l'obscurité, loin de l'éliminer, produit ce monde d'opacité et de violence croissante, cette division entre le visible et l'invisible. Elle braque sur des hommes ou des régions un éclairage maximum, et les transforme en un spectacle tandis que la réalité reste dans l'ombre.

F. Aubenas et M. Benasayag (1999)

S'il est un monde sur lequel se braquent en ce moment tous les regards, particulièrement celui des journalistes qui s'emploient activement à la chasse aux événements spectaculaires – cette matière première, très lucrative, des entreprises médiatiques –, c'est bien le monde arabe et musulman. Détournements d'avion, attentats-suicides, prises d'otages, attaques à la bombe et massacre de civils sont autant d'images à la fois saisissantes et bouleversantes à partir desquelles nous est sans cesse « livrée à domicile » cette région du monde qui fait l'objet d'une incessante couverture médiatique depuis la Révolution iranienne de 1979, jusqu'aux actuelles guerres en Irak et en Afghanistan, en passant par le conflit israélo-palestinien, les guerres civiles au Liban et en Algérie, la Guerre du Golfe et les événements du 11 septembre 2001.

Ces événements historiques ou ces conflits politiques, qui ont été hautement médiatisés en Europe comme en Amérique du Nord, ont forcément marqué l'imaginaire occidental. Et il ne serait pas vain de penser, à ce titre, que le sens narratif et figuratif, l'orientation discursive et le « cadrage » informationnel à partir desquels ou selon lesquels ces événements marquants ont été couverts, présentés schématisés et traités par les médias de masse aient pu jouer un rôle majeur dans la perception que se font aujourd'hui les Européens et les Nord-Américains de l'altérité arabe et musulmane et de leur rapport à celle-ci.

L'Europe dispose indéniablement d'une longue et mémorable expérience collective avec le monde arabe et musulman, qui remonte plus ou moins au Moyen Âge, mais qui s'est intensifiée depuis la période coloniale ; laquelle expérience, d'ordre matériel ou idéal, et aussi diversifiée et complexe qu'elle ait pu être, a eu des effets structurants, comme en témoignent Edward Saïd (2005) et Thierry Hentsch (1988), sur la manière dont les Européens se sont représentés collectivement – et se représentent encore aujourd'hui – l'altérité arabe et musulmane. Il en est cependant tout autrement en ce qui a trait à l'Amérique du Nord. Hormis les quelques rapprochements qu'ont entrepris certains voyageurs, diplomates et missionnaires américains ou canadiens au cours du XIX^e siècle, l'Amérique du Nord n'a entretenu, jusqu'au milieu du siècle dernier, que très peu de relations substantielles avec les sociétés du Maghreb ou du Moyen-Orient (Saïd, 1997). Ce n'est, en fait, que suite à la Seconde Guerre mondiale, avec la création de l'État d'Israël et l'avènement de la guerre froide, que le monde arabe et musulman est devenu une préoccupation majeure pour l'Amérique du Nord et tout particulièrement les États-Unis qui s'étaient dès lors affirmés comme la principale puissance hégémonique mondiale. En revanche, estime Saïd, ce n'est sensiblement qu'à partir des années soixante-dix – à savoir, plus précisément, depuis la très médiatisée Révolution iranienne de 1979 – que l'islam et les sociétés arabes et musulmanes ont commencé à incarner, aux yeux des citoyens nord-américains, une véritable figure d'altérité. La particularité nord-américaine

réside donc, entre autres, dans le fait que ce n'est que tout récemment et principalement par le truchement des médias de masse – de la couverture médiatique des événements et des conflits ci-haut mentionnés – que le Nord-Américain a véritablement « pris conscience », s'est « familiarisé » et a fait, autrement dit, « l'expérience » de cette altérité *extérieure*.

Depuis plus d'un demi siècle, les médias semblent en effet disposer d'un pouvoir déterminant (à la fois réel et symbolique) pour rendre compte des « réalités » sociales, politiques, culturelles ou autres, dont celles corrélatives à l'islam et aux sociétés arabes et musulmanes ; et jouer, par le fait même, un rôle sans précédent, voire structurant, dans la manière dont les Nord-Américains, mais également les Européens, appréhendent et perçoivent aujourd'hui leur société, le monde et, en l'occurrence, l'altérité arabe et musulmane.

Or, si l'on souhaite saisir la nature, le sens, l'orientation, les éléments constitutifs et les particularités propres des représentations occidentales contemporaines de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes, il nous apparaît dès lors indispensable de faire la genèse des conditions socio-historiques, politiques et épistémologiques qui ont présidé à la construction de ces représentations, mais également la lumière sur l'important rôle que jouent les médias de masse dans les sociétés contemporaines, notamment dans la production du sens et des représentations sociales des « réalités » se rapportant à cette altérité. C'est, du moins, ce que nous proposons de faire dans le présent mémoire dont la visée principale consiste à interroger les conditions de « notre » savoir sur l'Autre arabe et musulman et de « notre » rapport à celui-ci.

Les raisons qui nous ont incité à étudier la représentation occidentale contemporaine de cette altérité, et à nous interroger plus exactement sur ses origines et ses particularités propres (ses fondements épistémologiques, ses orientations

idéologiques et sa manifestation dans la pratique sociale) sont multiples. Mais elles résident, d'abord et avant tout, dans ce constat empirique général et préoccupant selon lequel le traitement médiatique des réalités contemporaines relatives à l'islam ou au monde arabe et musulman tend à se caractériser par une représentation souvent réductrice, négative, péjorative, stéréotypée et dénigrante, voire diabolisante, qui se manifeste, entre autres, par la mise en scène quasi-systématique d'une altérité arabe ou musulmane fanatique, extrémiste, irrationnelle, tyrannique, misogynne, violente, belliqueuse, menaçante et hostile au « progrès », à la « modernité », à la « démocratie » et aux valeurs « libérales » de l'Occident (Saïd, 1997; Poole, 2002; Geisser, 2003; Karim, 2003; Richardson, 2004; Deltombe, 2005). Ce constat résulte non seulement d'observations ou de recherches personnelles et académiques que nous avons faites et menées ou auxquelles nous avons participées ces dernières années sur les médias de masse québécois, mais il se dégage également d'une importante et substantielle littérature scientifique qui existe déjà sur le sujet, soit d'un bon nombre d'études et d'analyses empiriques qui ont été réalisées, ces trente dernières années, en France, en Grande-Bretagne, aux États-Unis, au Canada et en Australie.

Considérant d'emblée que cette tendance observée quant au traitement journalistique des réalités se rapportant, de près ou de loin, à l'islam ou au monde arabe et musulman ne peut être comprise et expliquée par une simple addition de faits et de phénomènes concrets, immédiats et circonstanciels relatifs au journalisme et à l'actualité politique au Moyen-Orient, nous avons donc été amenée, dans un premier temps, à remonter dans l'histoire et à tenter de comprendre la manière dont l'altérité arabe et musulmane a été historiquement représentée en Occident – essentiellement en France, en Angleterre et aux États-Unis – notamment dans la littérature savante. Dans le premier chapitre de notre mémoire, nous avons ainsi procédé à un examen socio-historique et épistémologique des savoirs et des discours dominants produits en France et en Angleterre, d'une part, et aux États-Unis, d'autre part, sur cette altérité, puis des rapports politiques ou autres qui ont prévalu entre ces sociétés et les sociétés

arabes ou à majorité musulmane ; examen qui nous a été d'ailleurs possible de faire grâce à l'énorme travail d'érudition qu'ont réalisé les auteurs Edward Saïd et Thierry Hentsch sur le sujet. Dans ce chapitre initial, nous verrons que l'histoire de la représentation occidentale de l'altérité arabe et musulmane est jalonnée, depuis le Moyen Âge, de continuités et de ruptures substantielles, et qu'elle est notamment marquée, depuis le XIX^e siècle, par un certain *mépris* et une certaine *négation* de cette altérité, à savoir, tout particulièrement, par le déploiement d'idéologies impérialistes et d'un savoir orientaliste dont la visée exprime la volonté d'une puissance d'agir sur celle-ci ; lesquels idéologies ou savoirs ont été façonnés par les empires coloniaux européens (principalement français et anglais) et réactualisés, dès le milieu du siècle dernier, par les États-Unis qui incarnent depuis la principale puissance hégémonique mondiale.

Puisqu'il nous a semblé évident que ces systèmes de représentation dominants de l'altérité *extérieure* que sont l'impérialisme et l'orientalisme ont un ancrage différent en Europe et aux États-Unis, nous avons été amenée, au deuxième chapitre de notre mémoire, à nous interroger sur la manière dont ceux-ci tendent à se déployer dans le contexte des anciens empires français et anglais, d'une part, et de l'actuel impérialisme planétaire (pilote par la superpuissance américaine), d'autre part. Il s'agissait là principalement de saisir comment ces représentations orientalistes et idéologies impérialistes se déploient différemment aujourd'hui, et ce, particulièrement dans la société américaine. Or, c'est en gravitant autour du concept habermassien d'espace public, en se penchant sur son développement historique depuis sa constitution jusqu'à aujourd'hui et en examinant l'importante mutation dont il a fait l'objet au cours du XX^e siècle, notamment aux États-Unis, que nous parviendrons, dans ce second chapitre théorique, à cette idée selon laquelle les représentations occidentales dominantes de l'altérité arabe et musulmane tendent de moins en moins, aujourd'hui, à être produites à l'échelle politique et soumises à un *espace public* de débat, comme ce fut sensiblement le cas dans les anciens empires

français et anglais, mais tendent plutôt à se déployer dans un *espace médiatique* d'information qui, selon Michel Freitag (1998, 2002a), assiège ou court-circuite le débat public¹. Grâce à cet examen approfondi de la *mutation postmoderne* de l'espace public en espace médiatique – qui s'incarne dans sa forme la plus extrême et achevée aux États-Unis – et du mode de fonctionnement actuel des médias de masse, nous observerons, en effet, que ces derniers présentent, évaluent ou jugent la réalité sociale, politique, culturelle ou autre d'une manière tout à fait singulière qui est positive, technique, factuelle, immédiate et définalisée, soit réifiante et dépolitisante, et purgent ainsi la réalité de toutes ses tensions ou contradictions internes (politiques ou autres) de sorte qu'elle apparaît comme quelque chose d'immuable et d'indiscutable, comme une sorte de fatalité à laquelle on ne peut que se conformer et s'adapter (Pichette, 2005, 2007).

Qui plus est, nous constaterons que les médias de masse tendent de plus en plus à produire une information et poser des jugements qui ne sont généralement pas justiciables d'une vision d'ensemble (d'une représentation synthétique) de la réalité, c'est-à-dire de la société, du monde et, en l'occurrence, de l'altérité, qui supposerait en elle-même que d'autres visions sont possibles. À ce titre, nous observerons qu'ils tendent plutôt à reproduire ou reconduire les représentations ou les idéologies dominantes de la société, de même qu'à les réifier et les figer – au moyen d'une information hermétique et close – de sorte qu'elles deviennent quasi indiscutables, incontestables et irréfutables. Or, dans le troisième et dernier chapitre de notre mémoire, nous verrons, comment les médias de masse des pays occidentaux tendent effectivement à relayer, d'une part, et à renforcer, consolider ou cristalliser, d'autre part, les représentations dominantes (de type orientaliste ou impérialiste) de l'altérité arabe et musulmane, mais ce, d'une manière toute particulière qui est souvent insidieuse et technique, de même que systémique, sachant que les médias – du moins,

¹ Il importe de préciser à ce titre que les concepts d'*espace public* et d'*espace médiatique* seront essentiellement compris et considérés, dans le présent mémoire, comme des idéaux-types.

le modèle des médias de masse américain – ne semblent pas nécessairement et systématiquement assujettis ou se rattacher *a priori* à une quelconque idéologie, normativité ou idéalité politique claire, formelle et explicite de la société et du monde.

Notre mémoire se compose donc de trois chapitres. Le premier chapitre se consacre à la présentation d'une généalogie critique des savoirs et des discours dominants qu'ont historiquement produit l'Europe (la France et l'Angleterre) puis l'Amérique (les États-Unis) sur l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes. Il vise essentiellement à comprendre l'évolution socio-historique de ces savoirs et discours, à dégager les principales transformations que ceux-ci ont subies depuis le Moyen Âge jusqu'à aujourd'hui et à saisir, donc, les origines et les particularités propres de la représentation occidentale contemporaine, notamment américaine, de cette altérité : sa genèse, ses fondements épistémologiques, ses orientations idéologiques et sa manifestation dans la pratique sociale.

Le deuxième chapitre propose une réflexion générale sur le concept habermassien d'*espace public* et celui d'*espace médiatique*, notamment développé par Michel Freitag dans sa théorie critique de la postmodernité. Cette réflexion, qui s'articule autour de la question médiatique (du modèle de la *presse d'opinion* et des *médias de masse*), vise à fournir un cadre et des bases théoriques pour mieux cerner la problématique relative à la représentation de l'altérité arabe et musulmane en Occident et son déploiement dans la société contemporaine, tout particulièrement américaine.

Le troisième et dernier chapitre consiste à examiner, à la lumière de ce qui a été développé aux chapitres 1 et 2 de notre mémoire, la manière dont l'altérité arabe et musulmane tend à être globalement « représentée » dans les médias de masse des

pays occidentaux. Il s'agit ici de dresser un portrait empirique se rapportant aux principaux problèmes théoriques que nous avons soulevés aux chapitres précédents.

CHAPITRE I

GÉNÉALOGIE ET ÉPISTÉMOLOGIE DES SAVOIRS ET DES DISCOURS DE L'OCCIDENT SUR L'ALTÉRITÉ ARABE ET MUSULMANE

Depuis quelques décennies, les médias de masse ont acquis un important pouvoir, à la fois réel et symbolique, pour rendre compte de la « réalité du monde ». Producteurs de discours et d'images, de sens et de significations qui nous sont quotidiennement renvoyés au moyen d'innombrables technologies d'information et de communication, ils ont un apport crucial, voire prépondérant, dans l'appréhension que se font les individus et la société dans son ensemble de la réalité sociale, c'est-à-dire dans l'appréhension que ceux-ci se font d'eux-mêmes, d'autrui et du monde ainsi que du rapport à ces derniers. Suivant cette prémisse et quant au sujet concerné dans ce mémoire, il ne serait donc pas vain de penser qu'ils jouent un rôle majeur dans la perception que nous nous faisons, en Occident, de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes.

Que l'on soit tenté ou non de penser que les médias de masse constituent aujourd'hui une matrice quasi autoréférentielle, nous sommes néanmoins obligés d'admettre d'emblée que, pour produire de l'information, créer la nouvelle et ainsi assurer leur propre fonctionnement et reproduction, ceux-ci doivent nécessairement se nourrir de représentations sociales ou institutionnelles (politiques, scientifiques, etc.) qui ont une certaine substance, consistance, stabilité et permanence dans la société, des représentations qui ont une histoire sociale, culturelle, politique, voire civilisationnelle. Ainsi, le discours médiatique ne se produit pas futillement et aléatoirement, à partir du vide et sans un quelconque rattachement à la vie sociale ;

pour faire sens, il doit forcément se nourrir de représentations qui débordent de la sphère médiatique elle-même.

Suivant cet ordre d'idées, nous avons consacré le présent chapitre à l'étude des savoirs et des discours dominants historiquement produits en Occident (essentiellement en France, en Angleterre et aux États-Unis) sur l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes, lesquels savoirs et discours se sont développés, déployés et transportés – non sans altération au niveau de la forme et du contenu – jusqu'à aujourd'hui, de sorte qu'ils ont nourri le contenu des productions culturelles contemporaines (l'art, la littérature, le cinéma, les médias d'information, etc.). Ce détour historique vise ainsi à fournir, rétrospectivement, un éclairage singulier sur la nature, la forme et les caractéristiques particulières des représentations occidentales contemporaines de l'altérité arabe et musulmane, lesquelles ne peuvent être comprises qu'à la lumière des savoirs et des discours historiquement produits en Occident sur cette altérité ainsi que des rapports historiques et politiques qui ont prévalu entre les sociétés occidentales et les sociétés arabes ou à majorité musulmane. Ceux-ci ont été préalablement synthétisés et analysés par d'incontournables auteurs tels Edward Saïd (2005) et Thierry Hentsch (1988), et c'est en se fondant sur l'énorme travail d'érudition réalisé par ces derniers que nous avons pu procéder au présent examen épistémologique et socio-historique des représentations savantes ou littéraires produites au cours de chacune des grandes périodes qui ont marqué l'histoire occidentale² – au Moyen Âge, à la Renaissance, mais surtout au cours des périodes moderne et contemporaine.

Il importe de préciser ici que les représentations, quelle que soit leur nature (sociale, politique, littéraire, artistique, scientifique, médiatique, etc.) – et bien que chacune d'entre elles ait des fonctions ou se rapporte à des institutions différentes de

² Il nous semblait, en effet, pertinent de s'inspirer de ses deux auteurs issus d'horizons culturels, disciplinaires et théoriques différents.

la société, et émerge, dans certains cas, à une époque particulière, comme c'est le cas pour la science et les médias –, se rattachent toutes, conformément à leur inscription dans l'espace-temps, à un même *ordre* ou *mode d'être symbolique commun* de la société³, et ne peuvent dès lors se comprendre indépendamment l'une de l'autre. Or, la distinction que nous établissons ici entre les représentations littéraires et savantes (ou scientifiques), d'une part, et les représentations médiatiques, d'autre part, n'est d'utilité que du point de vue analytique ; l'examen des premières ne servant qu'à saisir *a posteriori* le caractère singulier des dernières, qui sont plus sérieusement étudiées aux chapitres suivants. De cette manière, nous nous efforçons d'éviter toute catégorisation systématique du phénomène de représentation qui ne nous permettrait pas d'appréhender le lien synthétique unissant les représentations dans une société à une période donnée, et qui risquerait conséquemment de nous conduire dans ce piège qu'il faut à tout prix éviter, celui de la réification du phénomène.

La réflexion théorique que nous posons dans le présent chapitre tient compte des deux dimensions constitutives des représentations : leur *forme symbolique* (l'ordre épistémologique, normatif, idéologique, culturel ou sociétal auquel elles se rattachent) et leur *contenu empirique* (leur manifestation dans la pratique sociale et le discours). En ce sens, nous étudions non seulement le contenu des représentations, c'est-à-dire leur manifestation sensible ou tangible dans la pratique sociale – et plus spécifiquement dans le discours –, mais également la structure significative dans laquelle elles s'inscrivent, et ce, pour chacune des grandes périodes de l'histoire occidentale. Sans la prise en compte de ces deux dimensions, qui entretiennent entre elles un rapport dialectique, nous estimons qu'il serait difficile de comprendre le phénomène des représentations dans sa *totalité*.

³ C'est ce même *ordre* ou *mode d'être symbolique commun* de la société, nous explique Michel Freitag, qui guide « l'action du sujet humain dans son rapport à soi, aux autres et au monde » (Filion, 2006, p. 65), qui garantit un lien social entre chacun des membres de la société comme le partage d'un même champ de représentations et qui remplit ainsi des fonctions ontologiques aussi vitales que celles du « maintien et [de] la reproduction de l'unité réelle de la société » (Freitag, 1986a, p. 120).

En somme, dans ce chapitre, nous examinons, pour chacune des grandes périodes de l'histoire occidentale, d'une part, le contenu des savoirs et des discours dominants produits (par l'élite intellectuelle) sur l'Autre arabe et musulman – à travers quelques concepts et auteurs clés principalement tirés des ouvrages d'Edward Saïd et de Thierry Hentsch –, et d'autre part, les conditions socio-historiques, politiques et épistémologiques ou autres qui ont présidé à la production de tels savoirs ou discours en Occident. Cette généalogie critique des conditions de « notre » savoir sur l'altérité arabe et musulmane que nous allons présenter ici s'attarde donc essentiellement aux représentations littéraires et savantes (ou scientifiques) produites historiquement en France, en Angleterre et aux États-Unis ; représentations auxquelles correspond, suivant leur inscription dans l'espace-temps, une problématique particulière qu'il s'agit donc de saisir à présent.

1.1 Les représentations européennes de l'Orient et de l'Autre arabe et musulman de l'Antiquité gréco-romaine au XX^e siècle

À l'évidence, les peuples du Maghreb et du Machrek constituent géographiquement, mais aussi culturellement, l'altérité la plus proche de l'Europe méridionale. Cette proximité tout à fait unique a permis à ces deux civilisations – si nous pouvons nous exprimer ainsi – de se côtoyer, d'échanger et, corollairement, de se penser et se représenter mutuellement, et ce, depuis des siècles. Certes, l'Orient de la Méditerranée, ainsi appelé par Thierry Hentsch (1988), a historiquement servi de lieu de référence dans le développement de la pensée européenne. À ce titre, une question de première nécessité s'impose : *à quel moment de l'histoire de la pensée européenne avons-nous vu manifestement apparaître l'idée d'une démarcation, d'une séparation ou d'une opposition entre ces deux entités abstraites, idéelles ou civilisationnelles, l'entité occidentale ou européenne, d'un côté, et l'entité orientale ou arabo-musulmane, de l'autre ?* C'est dans cette première partie du chapitre que nous allons tenter de faire la lumière sur cette question qui constitue en quelque sorte

la pierre angulaire autour de laquelle s'articule notre examen épistémologique et socio-historique des représentations produites par l'élite intellectuelle européenne sur l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes⁴.

1.1.1 L'Antiquité gréco-romaine et le Moyen Âge : entre mythe et réalité

Edward Saïd voit déjà apparaître dans la pensée hellénique, à l'époque de *Illiade*, une certaine démarcation entre l'Est et l'Ouest méditerranéens, une quelconque frontière abstraite, tracée entre ces deux continents, qui s'incarne symboliquement dans les tragédies athéniennes *les Perses* d'Éschyle et *les Bachantes* d'Euripide qui dépeignent l'Orient tantôt comme un monde mystérieux, hostile, excessif et menaçant, tantôt comme un monde lointain et vaincu (par les puissances de l'Ouest), pour qui on éprouve des sentiments « de vide », « de perte » et « de désastre » (Saïd, 2005, p. 72-74). Mais pour qu'émerge dans l'imaginaire collectif une certaine délimitation ou opposition Est/Ouest, Orient/Occident, nous explique Hentsch (1988), il doit y avoir au préalable « une conscience de soi identitaire », une conscience de soi en tant qu'Européen ou Occidental, ce qui n'était assurément pas le cas dans la Grèce antique. À cette époque, l'Europe n'existait pas « en tant que concept historique », encore moins l'Occident⁵. Bien sûr, au plus fort des guerres médiques, les Hellènes percevaient les Perses comme des « Barbares », autrement dit – suivant le sens attribué jadis à ce terme – comme des étrangers, des non-Grecs, comme une communauté appartenant à une autre nation et culture. Cela dit, ils ne les

⁴ Comme nous l'avons déjà mentionné, cet examen repose sur les représentations produites en Angleterre et tout particulièrement en France, ces deux pays qui ont disposé dans le passé – et disposent encore aujourd'hui – d'une expérience sans égal avec le Maghreb et le Moyen-Orient, du fait notamment qu'ils aient été des plus importants empires coloniaux d'Europe et qu'ils demeurent encore aujourd'hui d'importantes puissances à l'international. Leur position de centralité culturelle dans le monde, qui se mesure entre autres par leur remarquable capacité de diffusion des productions culturelles, en l'occurrence littéraires, vient également justifier notre choix.

⁵ À cet égard, souligne Hentsch, « pour Aristote, la Grèce ne fait pas davantage partie de l'Europe que de l'Asie. Charnière des deux mondes, elle en réalise la meilleure synthèse » (1988, p. 30).

méprisaient pas puisqu'ils les assimilaient à l'univers du « familier et civilisé ». Or l'idée selon laquelle il existe un affrontement Orient-Occident depuis l'Antiquité grecque – idée soutenue par plusieurs historiens européens modernes – constitue, selon Hentsch, un anachronisme flagrant et relève plutôt de ce mythe qui conçoit d'emblée l'Europe comme un prolongement direct de la civilisation hellénique et qui permet, à cet effet, de « combler le besoin de profondeur historique que l'Occident cherche à donner à sa culture, mais [...] aussi de fonder contre l'Asie à la fois l'ancienneté de son identité et, paradoxalement, le caractère universel de sa modernité » (*ibid.*, p. 22).

De la même manière, on a assimilé Rome à l'Europe et interprété la scission de l'empire romain, l'effondrement politique de sa partie occidentale ainsi que la dite séparation consécutive de l'Occident chrétien avec l'Orient comme résultant de l'expansion arabo-musulmane. Alors qu'en vérité, l'islam et les Arabes ne semblaient pas jadis représenter le principal adversaire – les invasions venant de l'Ouest constituaient une préoccupation de plus haute importance –, et l'idée d'une chrétienté en opposition à une entité arabo-musulmane ne pouvait se poser sachant qu'il n'y avait à l'époque aucune véritable prise de conscience collective de l'une ou l'autre de ces entités civilisationnelles. S'il y avait donc une quelconque opposition, c'était bien plus au sein de la chrétienté elle-même (*ibid.*, p. 31-42).

Si, selon Saïd, c'est au sein de la pensée hellénique que point l'idée d'une rupture Est/Ouest, c'est toutefois, soutient-il, dans la pensée médiévale européenne que se manifeste plus ostensiblement la représentation d'un Occident chrétien opposé à un Orient musulman. Au Moyen Âge, période au cours de laquelle les chrétiens d'Europe entreprenaient leurs croisades, l'appréhension de l'islam reposait d'abord sur la base d'une analogie : ce que le Christ est à la religion chrétienne, « Mahomet » l'est à l'islam (Saïd, 2005, p. 76-77). On comprendra toutefois que la nature de cette analogie était antithétique dans la mesure où l'islam représentait à l'époque tout ce

que n'était pas le christianisme, c'est-à-dire une hérésie, une religion obscure dont son unique prophète, *Mahomet*, est le propagateur d'une doctrine frauduleuse, l'imposteur d'une fausse révélation – d'où l'origine du nom péjoratif et polémique de *mahométisme* assigné à l'islam. L'islam était ainsi devenu une image ou un symbole, mais dont la fonction première était moins de représenter cette religion en elle-même, que le chrétien lui-même. Qui plus est, si l'islam était pour les penseurs chrétiens de l'époque, le symbole de l'hérésie, il était également un important adversaire et représentait un défi majeur à la chrétienté. L'abondante littérature dont ont fait l'objet, dans l'Occident chrétien, les conquêtes de l'islam et la force de leur expansion – qui s'est déployée jusqu'aux portes et parfois jusqu'à l'intérieur même du continent européen – témoignait déjà, nous explique Saïd, de cette propension à percevoir l'islam comme une menace. L'Europe, nous dit-il, « ne pouvait guère répondre que par la peur », d'autant plus qu'elle disposait de connaissances très limitées sur l'islam (*ibidem*).

Sur ce point, il importe de spécifier qu'au Moyen Âge chrétien les sociétés européennes étaient essentiellement « surplombées par une transcendance extérieure », *Dieu*, et que, conformément à cet ordre, toute pratique et tout discours émergeant de ces sociétés traditionnelles étaient médiatisés par une normativité symbolique assurée par la référence à la « volonté divine » (Freitag, 1998, p. 97-98). Les procès de production des savoirs médiévaux étaient donc principalement tributaires de l'idéologie religieuse, et c'est par le truchement de cette référence extérieure que les sujets et les sociétés d'Europe appréhendaient la réalité sociale ainsi que leur rapport à autrui et au monde. De plus, nous dit Michel Freitag, à cette altérité surplombante du Dieu « ordonnateur » et « législateur » – altérité *interne* à la société traditionnelle européenne – correspondait une altérité *extérieure*, « l'étranger » ; identité à laquelle on reconnaissait son assujettissement à un autre pouvoir et la jouissance d'autres droits, et conséquemment, différence à laquelle on reconnaissait son appartenance à une « commune humanité ». Mais en dépit de cette

reconnaissance significative, l'étranger représentait toujours une menace et constituait un ennemi potentiel. Les contacts ou les rapports entre les sociétés traditionnelles pouvaient donc être de nature tantôt harmonieuse, notamment à travers le commerce, tantôt conflictuelle et marqués par des guerres (Freitag, 2002a, p. 196-199).

Cela fut tout particulièrement le cas entre les sociétés de l'Europe médiévale et celles de l'Orient méditerranéen. Avec les croisades du XI^e au XIII^e siècle, nous dit Hentsch, « la chrétienté européenne entre véritablement en contact avec l'Islam et commence à se préoccuper du *mahométisme* » (1988, p. 45). De cette rencontre, naissent notamment les premières représentations que l'Europe chrétienne va construire sur l'islam – lesquelles se sont d'ailleurs déployées jusqu'à aujourd'hui –, celles d'une relative opposition islam/christianisme et celles d'un islam compris comme adversaire, menace, et conséquemment, comme ennemi. Cela dit, d'importantes nuances doivent être apportées relativement à la nature de cette rencontre et des représentations produites au cours de ces trois siècles, nous explique Hentsch. Alors que les États ou empires chrétiens et musulmans concentraient de part et d'autre leurs efforts à lutter contre leur rival extérieur, les communautés chrétiennes et musulmanes en terre d'Islam cohabitaient, s'accordaient et se respectaient relativement bien. Cette image de l'islam-ennemi, fabriquée dans l'Europe médiévale, était fort symbolique et représentait certes une réalité, celle d'une hostilité effective, mais cette dernière n'était pas aussi répandue qu'on ait pu le laisser croire au niveau des communautés et des individus. Au moment des croisades, se sont effectivement produits de nombreuses activités commerciales entre musulmans et Latins ainsi que d'importants échanges de connaissances philosophiques et scientifiques. Par ailleurs, c'est grâce, en partie, au contact avec le savoir arabo-musulman que l'Europe va peu à peu renouer avec la pensée gréco-romaine. Dans ces conditions, nous dit Hentsch, « le mépris haineux et inquiet du chrétien occidental envers le musulman ne s'adresse qu'à sa déviation religieuse, nullement à sa culture ou pensée », et coexiste ainsi, en cette période marquée par

l'hostilité religieuse, une sorte de « symbiose méditerranéenne » qui se manifeste dans le commerce, l'art, la science et la philosophie, et qui, entre autres, se traduit dans la pensée de Thomas d'Aquin⁶ (*ibid.*, p. 72-74). Hormis, donc, cette image de l'islam-hérésie ou islam-ennemi – laquelle était surtout répandue dans les régions d'Europe les plus éloignées de l'Orient méditerranéen et servait principalement « une papauté en quête d'idéologie unitaire nécessaire à l'extension de son pouvoir politique » (*ibid.*, p. 76) –, n'existaient, au sein des populations de l'Europe médiévale, ni de représentations négatives de l'Autre arabe et musulman, ni de sentiments de supériorité globale par rapport à celui-ci.

En somme, l'esprit du Moyen Âge européen fait certes montre du commencement d'une prise de conscience de soi et de l'Autre, une prise de conscience qui, toutefois, ne se pense pas encore globalement ou synthétiquement en tant que soi occidental « historiquement et sociologiquement distinct » de l'Autre oriental, précise Hentsch. Contrairement à Saïd, ce dernier juge que cette rupture ou opposition Orient/Occident ne va véritablement émerger, dans la pensée européenne, qu'à partir de la Renaissance (*ibid.*, p. 77).

1.1.2 La Renaissance et les Lumières : à la recherche d'une compréhension « objective » et « rationnelle » du monde

À la Renaissance, est effectivement survenu un important changement qui n'est pas sans conséquence sur la représentation que l'Europe se fait d'elle-même, d'autrui et du monde. Dès le XV^e et XVI^e siècles, s'est vraisemblablement amorcée en Europe une *double rupture*, l'une matérielle et l'autre idéologique et épistémologique. La première d'entre elles est en fait celle qui s'est opérée

⁶ À travers ses écrits, Thomas d'Aquin opère une jonction entre « l'Orient ou, plutôt, entre *les* Orientes (celui de la Bible, celui de la Grèce et celui de l'islam) et la pensée occidentale naissante » et produit une « synthèse exceptionnelle et typiquement méditerranéenne » (*ibid.*, p. 74).

symboliquement, mais aussi matériellement, au cœur de la Méditerranée et qui a fractionné cette dernière en deux pôles géographiques, l'Est et l'Ouest. Cette « rupture verticale », qui a fait perdre au bassin méditerranéen sa position de centralité dont il avait bénéficié jusqu'à la fin du Moyen Âge, aurait moins résulté, nous dit Hentsch, de la montée en puissance de l'empire ottoman, que du mouvement qui avait conduit l'Europe, à cette époque, vers l'Atlantique, à la conquête d'autres continents et marchés (1988, p. 90-91). Les ambitions hégémoniques de l'empire ottoman avaient certes inquiété certaines régions d'Europe, surtout les régions côtières et de l'Est, mais ne représentaient semble-t-il pas une menace immédiate pour l'Europe de l'Ouest qui, de son côté, était bien plus préoccupée par les rivalités politiques et la compétition économique internes qui se profilaient entre les Cités-États et qui avaient entraîné ces dernières à la conquête des espaces atlantiques de même que généré ultérieurement la formation de nouveaux empires d'Occident. Dans ces conditions matérielles, donc, où se produisent les grandes découvertes et s'effectuent un certain clivage Est-Ouest ainsi qu'un basculement de l'axe économique vers l'Atlantique, l'Europe occidentale commence alors à se découvrir, à prendre progressivement conscience d'elle-même, de sa singularité, de son potentiel technique, économique et politique (*ibid.*, p. 80-81).

Parallèlement à ce changement significatif, s'est également amorcée, au cours de la Renaissance européenne, une autre importante rupture (quoique partielle), cette fois-ci d'ordre idéologique et épistémologique, à savoir la rupture progressive avec la pensée traditionnelle, notamment parmi certaines élites intellectuelles européennes. En cette période charnière, qui marque l'essor de ce que nous appelons la pensée rationnelle, la religion (Dieu) n'est plus la seule référence symbolique (transcendantale) à partir de laquelle est pensée, évaluée et jugée la réalité sociale, c'est-à-dire soi-même, autrui et le monde. Elle demeure certes toujours présente dans l'esprit de la Renaissance, mais n'exerce plus la même emprise sur la pensée ; la science et la philosophie se distancient peu à peu d'elle et se donnent les conditions

nécessaires pour penser autrement l'altérité, c'est-à-dire non plus seulement à travers le prisme religieux.

Dans ces conditions idéologiques et épistémologiques, l'élite intellectuelle de l'époque tend à poser un regard plus intéressé et global sur l'Orient méditerranéen, sa réalité sociale et politique, sa langue et sa religion. On traite, entre autres, de l'islam « avec plus de mesure et de rigueur intellectuelle, afin d'établir une véritable communication avec lui », de même que « l'on va vers le Levant pour des motifs autres que pieux », le voyage n'ayant « d'autre but que de voir et recenser » (Hentsch, 1988, p. 95). Malgré l'ingratitude toujours éprouvée à l'égard de l'islam et de son dogme, les penseurs de l'époque ont généralement fourni un effort considérable pour mieux « comprendre » l'Autre, et émerge une toute nouvelle conscience de soi, d'autrui et du monde, une conscience socio-politique plus ou moins nette qui annonce l'avènement d'un tout nouveau rapport au monde qui n'est plus exclusivement d'ordre religieux. Celle-ci fait ponctuellement son apparition dans une littérature à laquelle prennent part d'importantes figures comme Machiavel, Guillaume Postel et Jean Bodin, et à travers laquelle sont particulièrement examinées les doctrines ou institutions religieuses et politiques des peuples de l'Orient méditerranéen (surtout du peuple turc), et se font poindre les premiers signes d'une perception moderne européocentriste. Bien sûr, la représentation Orient-Occident en tant qu'entités civilisationnelles sociologiquement et culturellement opposées n'était pas encore nette et explicite dans l'esprit de la Renaissance. Néanmoins, étaient réunies, au cours des XV^e et XVI^e siècles, les conditions tant matérielles qu'épistémologiques pour que cette représentation puisse faire son apparition aux siècles suivants (*ibid.*, p. 117).

Dès lors héritière des explorations transocéaniques, des conquêtes d'Amérique ainsi que de l'esclavagisme, l'Europe du XVII^e siècle se voit indéniablement transformée. Elle prend non seulement conscience de sa « centralité », mais commence également à se penser et à se consolider comme suprématie économique,

politique et culturelle ; de surcroît, nous explique Hentsch, sa considération de l'Autre se métamorphose : « à mesure qu'il est conquis, soumis, vendu, exploité, voire tout simplement exploré », l'Autre devient « objet de curiosité, de connaissance, d'engouement (l'exotisme) et de réprobation » (*ibid.*, p. 120). Bien que l'Orient méditerranéen soit toujours souverain à l'époque, il n'échappe néanmoins pas à cette nouvelle destinée qui lui est dorénavant assignée. Il devient ainsi, au XVII^e siècle, matière à explorer, et contrairement au siècle précédent où l'Europe était davantage préoccupée par ses expéditions en Atlantique, les voyages dans l'Est méditerranéen commencent à se faire plus fréquents.

Au classicisme, donc, la représentation de l'Orient méditerranéen et des peuples qui l'habitent devient plus clairement de nature socio-culturelle, et à ce niveau, on investit cette altérité d'une signification antithétique de plus en plus manifeste. Suivant cet ordre d'idées, les vieilles allégations dépréciatives à l'égard de l'islam – à savoir les accusations d'imposture, d'immoralité, d'apostasie et d'hérésie – continuent certes d'être alimentées⁷, mais ne trouvent plus leur justification dans l'antagonisme religieux, celui-ci n'y jouant désormais plus le même rôle. Les voyageurs et penseurs du classicisme se livrent plutôt à l'observation des mœurs et se consacrent plus ardemment à des « analyses » comparatives entre l'Orient méditerranéen et l'Europe relativement aux savoirs scientifiques et aux institutions politiques ou religieuses (Saïd, 2005, p. 143). D'illustres voyageurs français comme Jean Thévenot, Jean-Baptiste Tavernier et le chevalier Chardin ont, par exemple, publié des récits de voyage qui s'employaient à des descriptions de mœurs (des peuples turcs, perses et égyptiens) tantôt flatteuses tantôt péjoratives : la piété, la charité, le dévouement, la tolérance comme la paresse, l'apathie, la cupidité,

⁷ Le sous-titre de la notoire biographie de *Mahomet* écrite en ce XVII^e siècle par l'Anglais Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture*, démontre bien que les clichés religieux du Moyen Âge survivent malgré la progressive transformation épistémologique amorcée depuis la Renaissance (Saïd, 2005, p. 89).

l'ignorance⁸, la corruption, la luxure et la pédérastie constituent de prétendus traits de caractère dont certains d'entre eux évoquent un racisme nouveau qui, à l'évidence, ne repose plus sur l'appartenance religieuse (Hentsch, 1988, p. 128-130). Ce qui retient tout particulièrement notre attention est la description novatrice qu'a fait Chardin des sciences orientales, reconnaissant leur finesse, mais les considérant dépassées par les méthodes scientifiques européennes – une comparaison qui semble suggérer une certaine prise de conscience de la modernité occidentale (*ibid.*, p. 131-132). Dans la même veine, mais à un tout autre niveau, cette fois-ci politique, Leibniz a publié un ouvrage intitulé *Projet d'expédition d'Égypte présenté à Louis XIV* (1672) dans lequel il décrit le Moyen-Orient comme une région militairement faible, politiquement déchue, intellectuellement figée et en retard sur l'échelle du progrès. Avant-gardiste dans sa « *realpolitik* impérialiste », quoique très conservateur dans sa façon de considérer l'absolutisme royal, Leibniz cherchait ni plus ni moins à prouver la faiblesse du Moyen-Orient pour faire valoir la supériorité de la royauté française et légitimer ses aspirations de conquête (*ibid.*, p. 141-142). Dans un tout autre registre, Barthélemy d'Herbelot a rédigé un véritable ouvrage de référence qui a pour titre la *Bibliothèque orientale* (1697) et dans lequel il dresse « un panorama rationnel de l'Orient », comme dit Saïd, ou plus précisément, un portrait global de l'Orient (de son histoire, ses coutumes, ses rituels, ses traditions, ses institutions politiques et religieuses, sa flore, etc.) qui a rendu accessible, à un large public occidental, cette région du monde (2005, p. 80-82).

À partir de cette période historique qu'est le classicisme, l'Europe prend alors progressivement conscience de sa « centralité » et de sa « modernité » – qu'elle cherche concomitamment à fonder et consolider – et de sa capacité à couvrir, voire contenir, l'Orient méditerranéen auquel elle se rapproche physiquement, mais cherche en même temps à se distancier culturellement ; elle tend du moins, sous un mode

⁸ Également « matière à divertissement », l'Orient de la Méditerranée est décrit par les dramaturges Racine et Molière comme le lieu par excellence où règne l'ignorance (Hentsch, 1988, p. 137).

réflexif et dialectique, à édifier progressivement son identité collective moderne et à définir son altérité à laquelle elle confère une fonction polarisante. Considérés de plus en plus clairement comme son antithèse, les peuples du Maghreb et du Moyen-Orient représentent tout ce que n'est pas l'Europe, c'est-à-dire un monde en mouvement et en avance qui possède toutes les connaissances et les méthodes nécessaires pour assurer son déploiement (Hentsch, 1988; Saïd, 2005).

Le siècle des Lumières est, quant à lui, indubitablement marqué par l'important virage épistémologique, dont il a été question précédemment, où l'homme devient – cette fois-ci de manière plus effective – objet d'analyse et de réflexion, objet de lui-même. Se constituant comme *être d'expérience*, le sujet moderne devient pour ainsi dire un sujet qui peut et doit être pensé. À partir du XVIII^e siècle, donc, tout domaine de connaissance passe désormais par l'homme et ne se trouve alors plus essentiellement tributaire d'une normativité extérieure (Dieu), de l'idéologie religieuse, bref des cadres symboliques, transcendants, normatifs et culturels de la société traditionnelle. Au contraire, les esprits des Lumières ont plutôt cherché à ériger, nous dit Freitag, « idéalement, contrafactuellement et à titre de postulat apriorique, le principe de la *rationalité* [...] en principe ultime de légitimation, [et] ont donc fait du postulat de la raison positive un mot d'ordre polémique tourné contre la tradition » (1998, p. 110). Prenant dès lors le parti de la *Raison universelle abstraite*, les sciences de l'homme de l'époque se sont engagées dans une lutte historique contre la tradition et se sont, de fait, données pour rôle de *fonder normativement la modernité*.

C'est dans le contexte de cette recomposition du mode d'être au monde où la religion n'est plus le substrat moral de soi et de l'Autre, et de cette nouvelle disposition du savoir où le savant se pense comme « être de raison » et cherche à comprendre la « nature des choses », que l'Europe du XVIII^e siècle va porter un regard plus approfondi sur l'islam et son histoire ainsi que sur les fondements

sociologiques, historiques, politiques et tout particulièrement anthropologiques des cultures arabes ou islamiques. On ne se contente désormais plus de conter, recenser et déduire des choses, mais on cherche plutôt des « causes rationnelles » aux réalités, c'est-à-dire des lois ou des principes qui expliqueraient les déterminations essentielles des phénomènes, entre autres humains. Dans cet idéal d'analyse, les penseurs des Lumières – ne condamnant plus a priori l'islam et ne l'associant plus au concept d'hérésie contre lequel ils luttent à l'intérieur même de leur société respective – étudient sous un tout autre angle la religion musulmane et la « culture arabe ». Intéressés par l'histoire du peuple fondateur de l'islam et concernés par l'interminable littérature arabe, certains d'entre eux vont découvrir pour la première fois, nous dit Hentsch, « l'apport de l'islam à l'Europe [et] de l'histoire des Arabes eux-mêmes » (1988, p. 146). Parmi ces penseurs figurent par exemple Simon Ockley et son ouvrage *History of Saracens* (1708, 1718), George Sale, connu pour sa traduction du Coran et réputé pour avoir relaté la narration même des musulmans sur les textes sacrés, et Boulainvilliers avec son ouvrage *La vie de Mohamed* publié après sa mort en 1730 (Hentsch, 1988, p. 148; Saïd, 2005, p. 94, 140).

Malgré ce redressement de l'image péjorative de l'islam, du coran et du prophète Mohamed et cette réhabilitation de l'apport des Arabes dans l'histoire de la pensée européenne, ces derniers n'ont toutefois pas été épargnés par la démarche critique qui caractérise les interrogations des penseurs de l'époque sur les fondements ou déterminations historiques et anthropologiques de la religion et des cultures arabes et islamiques. Désormais non plus des hérétiques, les Arabo-musulmans sont de fil en aiguille représentés et jugés comme des êtres fanatiques. Que ce soit dans les écrits de Boulainvilliers ou ceux de Voltaire, on voit en effet surgir l'idée d'un sectarisme et fanatisme religieux qui caractériseraient les sociétés arabo-musulmanes (Hentsch, 1988, p. 149-156). Mais plus encore, le despotisme devient au XVIII^e siècle un terme central pour définir l'Orient méditerranéen. Machiavel avait sans doute déjà fait allusion à cette notion dans sa description du pouvoir ottoman, mais c'est

Montesquieu, dans ses ouvrages *L'esprit des lois* et *Lettres persanes*, qui fit du despotisme une véritable théorie, à savoir celle du « despotisme oriental » (*ibid.*, p. 156-165). Émerge ainsi en ce siècle, une toute nouvelle théorisation déterministe qui explique la prétendue *ignorance* ou *irrationalité* des sociétés arabo-musulmanes par des phénomènes tels que le despotisme ou le fanatisme religieux.

La particularité chez ces penseurs et écrivains des Lumières réside certes dans leur conception totalisante, déterministe et négative (dépréciative) de la « culture arabo-musulmane ». Mais si tel est le cas, c'est avant tout parce qu'en cette période, où se prépare au plan idéal la révolution moderne, on cherche à affirmer la supériorité de la pensée rationnelle de même que son universalité et à se définir par rapport à ce que l'on remet en cause, c'est-à-dire l'idéologie religieuse comme justification du pouvoir et de la domination – idéologie à laquelle on confère *ipso facto* une valeur de despotisme et d'irrationalité. C'est donc dans ce contexte historique particulier où les penseurs des Lumières cherchent à « fonder normativement la modernité » – l'idéologie rationaliste, individualiste et universaliste – qu'ils s'opposent « à l'ensemble de la structure cognitive, normative, identitaire et esthétique des sociétés traditionnelles » (Freitag, 2003a, p. 318), et, plus farouchement, à celle des sociétés traditionnelles extra-européennes, notamment arabo-musulmanes ; sachant que ces dernières constituent à l'époque un « champ d'essai idéal » et moins périlleux pour critiquer le sectarisme religieux et l'absolutisme monarchique propres aux sociétés européennes⁹ (Hentsch, 1988, p. 153-160). Quoiqu'il en soit, s'affirme non moins l'idée, dans la pensée moderne européenne, que les peuples du Maghreb et du Moyen-Orient constituent une véritable entité traditionnelle (figée, voire atemporelle), une altérité immanente aux plans politique, social et culturel ; et par conséquent, se précisent l'idée d'une opposition socio-culturelle entre l'Orient et

⁹ Sauf dans le cas du comte Boulainvilliers qui, contrairement aux autres penseurs des Lumières mentionnés plus haut, fut un contre-révolutionnaire et antinationaliste qui s'opposait aux idées de la création d'un *Tiers-État* en France (Arendt, 1982, p. 74-80).

l'Occident, et celle d'une polarisation symbolique tradition/modernité, bref d'une *contraferentia* « totalement séculière » (Saïd, 2005, p. 143).

Bien que le regard des Lumières sur l'Autre n'est pas aussi humanisant qu'on serait tenté de le croire, notamment en statufiant de nouveaux préjugés dans le « ciment de la raison », il n'en demeure pas moins qu'il se trouve foncièrement dépourvu de toute mauvaise intentionnalité. Selon Hentsch, ce regard sur l'Autre est davantage un « détour prismatique pour revenir à soi », une « source de stimulation » pour se comprendre et se définir soi-même, bref une sorte de jeu dialectique identitaire (1988, p. 165). En somme, le regard que posent les penseurs des Lumières sur le monde est désintéressé et contemplatif, c'est-à-dire non pragmatique et ne répondant à aucun intérêt ou besoin immédiat mis à part cet idéal de fonder, au plan normatif, la modernité (Filion, 2006, p. 44-45). Nous verrons cependant que ce regard singulier sur l'Autre et cet idéal moderne vont peu à peu s'effriter dans la période qui suit.

1.1.3 L'impérialisme colonial franco-britannique : au cœur de l'orientalisme et d'une modernité en crise

Le XIX^e siècle témoigne, quant à lui, du commencement d'un « état d'esprit d'où nous ne sommes pas totalement sortis aujourd'hui » (Hentsch, 1988, p. 166). D'importants changements s'amorcent en Europe – essentiellement en France et en Angleterre – dont les effets perturbateurs se font encore sentir aujourd'hui. Ces bouleversements, que sont le développement du capitalisme industriel et de son corollaire l'impérialisme¹⁰, se manifestent certes plus substantiellement à partir du milieu du XIX^e siècle, mais déjà en 1798, l'Europe entreprend sa première expérience

¹⁰ C'est en effet le développement du capitalisme industriel en Europe – et sa logique d'expansion – qui aurait engagé les « nations » dans une compétition impérialiste planétaire (Freitag, 2003a; Arendt, 1982).

coloniale en terre d'islam avec l'expédition de Bonaparte en Égypte. Malgré le fait qu'elle se soit soldée par un échec, cette première intervention militaire aurait néanmoins engendré, selon Hentsch et Saïd, une transformation majeure et irrévocable dans le rapport antagoniste que l'Europe occidentale avait jusqu'ici établi avec l'Orient méditerranéen – un rapport à travers lequel elle s'était progressivement définie comme « entité moderne » opposée, symboliquement et dialectiquement, à l'« entité traditionnelle » que représentait l'Orient. Avec l'avènement du colonialisme et de l'impérialisme, le rapport antagoniste qu'établissent les sociétés modernes d'Europe avec les sociétés traditionnelles *extérieures* n'est désormais plus « un rapport d'opposition dialectique, mais un rapport de domination directe » qui n'a plus rien à voir avec « le traditionnel équilibre des puissances » (Freitag, 2002a, p. 71; 2003a, p. 263). S'établit donc en ce siècle un tout nouveau rapport avec le monde arabe et musulman, un rapport de pouvoir et de domination qui va se cristalliser au fil du temps et causer bien des remous dans le monde contemporain.

Consubstantiellement à l'édification de ce rapport de pouvoir et de domination, prend forme, en Europe, tout un domaine de connaissance systématique et spécifique à l'Orient communément appelé *orientalisme*. Saïd attribue trois différentes significations au concept d'orientalisme. La définition la plus généralement admise se rattache à son rôle joué dans le monde académique occidental : « est un orientaliste toute personne qui enseigne, écrit ou fait des recherches sur l'Orient en général [...] et sa discipline est appelée orientalisme » (Saïd, 2005, p. 14). L'orientalisme est donc compris ici comme un domaine d'érudition qui s'est notamment concrétisé par la mise sur pied d'institutions d'enseignement ou de chaires de recherche spécialisées en études orientales. Plus abstraitement, l'orientalisme est défini comme « un style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre l'*Orient* et l'*Occident* » (*ibid.*, p. 15) ; et plus explicitement, comme un mode de pensée qui oppose inégalement le « type » occidental au « type » oriental (arabe ou musulman) en confinant, par exemple, ce

dernier dans le pôle négatif des dualismes moraux, culturels, politiques ou psychiques : rationnel/irrationnel, modéré/fanatique, bienveillant/intransigeant, libéral/autoritaire, évolué/arriéré, civilisé/barbare, pacifique/belliqueux, etc. Ultimement, l'orientalisme est, nous dit Saïd, « un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient » (*ibidem*).

Suivant cet ordre d'idées, formulées par Edward Saïd, l'orientalisme se serait vraisemblablement façonné en Occident dès le Moyen Âge chrétien, et ce qui distinguerait cet orientalisme classique de l'orientalisme moderne serait notamment la version scientifique et séculière du dernier (2005, p. 145). En revanche, si l'on s'en tient aux considérations de Thierry Hentsch, l'orientalisme ne se serait véritablement manifesté en Europe qu'à partir de la fin du XVIII^e siècle. À ce titre, Hentsch reproche à Saïd d'avoir « un peu abusivement projeté le spectre en amont du XIX^e siècle » en ne voyant dans les élaborations savantes des siècles précédents qu'une « préparation de la mainmise impérialiste, l'expression, déjà, de la rapacité et du mépris occidentaux » (1988, p.12-13). Depuis le XVI^e siècle, les sociétés d'Europe occidentale, notamment française et anglaise, se sont certes représentées comme suprématie économique, politique et culturelle. Toutefois, cette représentation, qui s'est dégagée de la littérature savante de la Renaissance et des Lumières, témoignait davantage d'une prise de conscience de l'identité propre à ces sociétés – de leur position de centralité et de la modernité qu'elles cherchaient concomitamment à fonder et consolider –, que d'une volonté de domination directe du monde *extérieur*. Nous sommes donc d'avis qu'il faut attendre la fin du XVIII^e siècle et tout particulièrement le début du XIX^e siècle pour que la question de la domination se pose véritablement en Europe et pour que l'Autre oriental, arabe ou musulman devienne un réel *objet* à la fois d'expertises scientifiques, institutionnalisées en cette discipline académique qu'est l'orientalisme, et d'entreprises de domination ; bref, pour que cette altérité fasse l'objet d'une véritable *réification*.

Au cours de cette période, le regard que pose le savant européen sur l'Orient se transforme donc indéniablement : jusqu'alors contemplatif et observateur, il devient examinateur, investigateur, convoiteur, intrusif, instigateur et, pour ainsi dire, agissant. Il ne suffit plus de contempler, d'observer et d'analyser, il faut désormais intervenir, du moins intellectuellement et théoriquement, prescrire et montrer la voie à suivre, à savoir celle qui conduit à la raison et au progrès. Ethnocentrique et paternaliste, le savant orientaliste ne s'adresse donc pas uniquement à l'Autre en tant qu'« être de raison », mais aussi et surtout en tant qu'« être supérieur » et « maître éclairé » qui prétend connaître son altérité *extérieure* mieux que l'intéressé lui-même. Solidifiant conceptuellement l'opposition binaire entre une Europe dite supérieure, puisque « moderne » et « rationnelle », et un Orient dit inférieur, puisque « rétrograde » et « dépourvu de raison », l'orientaliste va ainsi, consciemment ou non, accréditer ou rationaliser l'édification et la pérennisation du rapport de pouvoir et de domination avec l'Orient méditerranéen, et fournir les justifications aux ambitions et pratiques coloniales des puissances européennes (Hentsch, 1988, p. 169-170).

Dès la fin du XVIII^e siècle, on peut en effet observer, dans l'œuvre littéraire *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787) de Volney, cette nouvelle posture du savant européen. Rationaliste dans sa démarche, ce philosophe français porte, dans cette production littéraire, toute son attention sur l'état politique et socio-économique des pays à l'étude – alors jugés politiquement, économiquement et culturellement en retard sur l'échelle du progrès – et s'efforce de trouver une explication, voire une solution, à cette prétendue déliquescence sociétale. Réfutant toutes les théories naturalistes qui expliquent cette dernière par des déterminismes naturels et qui l'envisagent comme un problème insoluble, Volney démontre que les facteurs explicatifs de cette déliquescence siègent essentiellement dans les fondements mêmes de l'islam et les structures politiques et socio-économiques de ces pays : d'une part, l'absence d'une exploitation industrielle des matières premières et d'une « bourgeoisie intérieure » obstruent, selon lui, le développement socio-économique

de ces pays ; d'autre part, le despotisme et, par-dessus tout, l'islam maintiennent le peuple dans l'ignorance, immobilisent les structures d'ensemble de ces sociétés et freinent, donc, tout éventuel progrès socio-politique et culturel. Dans cet ordre d'idées, l'Occident apparaît, aux yeux du philosophe, comme l'unique affranchisseur qui peut remédier à cette situation, et il est, selon lui, du devoir de l'Europe de « restaurer l'Orient déchu » au moyen notamment de sa science moderne qui constitue le moteur même du progrès de l'humanité (Hentsch, 1988, p. 173-182). Souhaitant sensiblement partager le projet moderne et ses idéaux universalistes (de liberté, d'égalité et de progrès), mais envisageant en même temps la possibilité d'une prise en charge du Moyen-Orient par l'Occident, Volney a « indiscutablement contribué à préparer [idéologiquement] le terrain à l'interventionnisme et au colonialisme au Levant » (*ibid.*, p.181). Il prédispose, du moins, ses élaborations savantes aux ambitions coloniales de la France – Bonaparte s'en serait inspirées pour préparer son expédition en Égypte (Saïd, 2005, p. 99) – et place ainsi la connaissance scientifique dans une position où elle pourrait faire l'objet d'une instrumentalisation par le pouvoir politique, ce qui n'est pas sans conséquence dans la mesure où le savoir (orientaliste) peut dès lors virtuellement se transformer en une véritable activité politique de domination.

Au cœur de la période coloniale, qui s'étend approximativement jusqu'au milieu du XX^e siècle, l'Europe fabrique « la pire série d'images jamais brossée de l'Orient » (Hentsch, 1988, p. 183). Le gisement de clichés et de préjugés qu'elle produit est si débordant, qu'il est encore exploité aujourd'hui pour qualifier le monde arabe et musulman : obscurantisme, déraison, dégénérescence, apathie, déviance, immoralité, bestialité, barbarie, archaïsme, fanatisme, rigorisme, despotisme, avidité, débauche, etc. sont autant de termes qui définissent prétendument ce monde. Plus caractéristique encore est l'attitude que prend l'Europe à l'égard de ce qu'elle considère comme son antithèse absolue, une attitude qui se greffe visiblement à une volonté d'ériger un rapport de domination, quelle qu'en soit la forme, et qui se

résume comme suit : *paternalisme, mépris et négation* de l'Autre (*ibid.*, p. 183-191). La manifestation de celle-ci s'observe certes chez les agents coloniaux et autres acteurs politiques et économiques des métropoles comme Cromer et Balfour, mais elle se dégage également des plus grandes œuvres orientalistes de l'époque coloniale : dans les ouvrages scientifiques d'Ernest Renan, d'Edward William Lane et de Sylvestre de Sacy (père de l'orientalisme), dans les écrits littéraires des écrivains Lamartine, Chateaubriand et Eliot Wabertun, dans les récits de voyage de Flaubert, de Gérard de Nerval et de Richard Burton ou dans les toiles du peintre Eugène Delacroix, etc. ; toutes des œuvres sur lesquelles s'est consciencieusement penché Edward Saïd dans son analyse de la représentation orientaliste. Cette attitude s'exprime bien évidemment de différentes façons, mais s'il existe une représentation dominante parmi les œuvres orientalistes de l'époque c'est la suivante : privé de raison, de conscience et de liberté, évanoui dans l'obscurantisme, l'Orient méditerranéen est déchu, obsolescent et déliquescant, son prestigieux passé n'est plus digne du présent, bref « il n'a plus d'existence que celle que l'Europe peut lui insuffler » par la rationalité scientifique, la modernisation, l'administration coloniale ou, plus imaginativement, par la narration romanesque et l'expression artistique (*ibid.*, p. 190). Il représente rien de plus que le « moment négatif de la conception historiciste du Progrès de la Raison et de la Civilisation [et] prend ainsi la forme irrémédiable des *poubelles de l'histoire* ou des *ténèbres du passé* » (Freitag, 2002a, p. 211-213).

Paternalisme, mépris et *négation*¹¹, tel est donc le leitmotiv de l'impérialisme, du colonialisme ou de la « mission civilisatrice » à laquelle croit prendre part l'orientaliste. Ces représentations sont certes empreintes des idéaux des Lumières, mais force est de constater que ces derniers se trouvent considérablement submergés,

¹¹ Le mépris aboutit, de fait, à une négation de l'Autre lorsque celui-ci tend à ne plus être reconnu (symboliquement) comme un sujet pensant, parlant et agissant ou, plus globalement, comme une *entité* ou une *totalité* autonome, maître de sa propre destinée, et participant au développement de la Civilisation (au devenir de l'humanité). Voilà ce que nous entendons donc ici pas négation de l'Autre.

dès le milieu du XIX^e siècle, par ce triplet idéologique inhérent au développement du capitalisme industriel : *Puissance-Expansion-Domination*. C'est d'ailleurs cette aporie, à laquelle se heurtent les idéaux modernes de liberté, d'égalité et de justice, qui va générer la « crise idéale de la modernité » – telle qu'expliquée par Michel Freitag et Hannah Arendt –, et donner lieu à l'effritement, voire l'effondrement, progressif de ses fondements moraux, politiques et épistémologiques.

Par-delà l'attitude paternaliste et méprisante du savant orientaliste et de son appréhension négative et réifiante de l'Autre, il importe de mentionner que l'Europe connaît, tout au long du XIX^e siècle, un important accroissement de son savoir sur l'Orient : « savoir renforcé aussi bien par le fait colonial que par un intérêt général pour ce qui est autre et inhabituel, exploité par les sciences nouvelles (ethnologie, anatomie comparative, philologie et histoire) ; bien plus, à ce savoir systématique s'est ajoutée une masse considérable d'œuvres littéraires produites par des romanciers, des poètes, des traducteurs et des voyageurs de talent » (Saïd, 2005, p. 55). La littérature orientaliste se diversifie et se diffuse tant et si bien au cours du XIX^e siècle qu'elle devient accessible à l'ensemble de la société, alors qu'elle était naguère surtout réservée aux lettrés de la société, notamment aux philosophes et aux voyageurs. De surcroît, l'orientalisme est marqué à cette époque par un important développement de son organisation académique, en ce sens où l'on voit émerger un peu partout en Europe des institutions orientalistes de grande réputation telles des écoles et des chaires d'études orientales comme la *Société asiatique*, la *Royal Asiatic Society* ou la *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* (*ibid.*, p. 58). Tout compte fait, l'orientalisme acquiert à partir de la fin de ce siècle une large influence de sorte qu'il devient un réel système de représentations formel. C'est-à-dire que c'est désormais de manière bien définie et structurée que l'on se prononce sur l'Orient, que l'on fait des recherches sur lui et qu'on l'enseigne. Plus encore, la représentation orientaliste devient un mode de pensée, une véritable doctrine qui a réussi à pénétrer la conscience occidentale et a permis conséquemment la prolifération de certaines

idées sur l'Orient dans la culture générale européenne – l'idée, par exemple, qu'il existe une différence profonde et immuable entre l'Occident et l'Orient, et que cette différence pourrait reposer sur des attributs raciaux et comportementaux (ataviques). Tel est donc le triomphe de l'orientalisme : sa capacité à faire fusionner son langage à la culture de masse européenne et à convertir son dogme en un véritable mode de pensée, voire un mode d'être à l'Autre.

Jusqu'au milieu du XX^e siècle, le rapport qu'entretiennent les grandes puissances françaises et anglaises avec les sociétés arabo-musulmanes demeure le même, c'est-à-dire un rapport de domination impérialiste et coloniale, et la représentation qu'elles se font de cette altérité demeure par conséquent toujours la même, c'est-à-dire une représentation réifiante et méprisante. Cela dit, en période de guerre et surtout d'après-guerre, la représentation que l'Européen se fait du « colonisé » tend à se modifier. Avec la crise globale et effective dans laquelle s'enfonce l'Europe – au plan non seulement politique, culturel et identitaire, mais également existentiel (notamment en raison de l'échec ressenti relativement à la réalisation du projet idéal-civilisationnel des Lumières) – et l'émergence des mouvements d'indépendance dans les colonies, l'altérité *extérieure*, naguère considérée « comme matière et comme objet », n'a d'autre choix que de devenir pour l'Européen un « sujet pensant, meurtri et revendicateur », c'est-à-dire un acteur, et plus distinctement, un partenaire obligé d'un quelconque retour sur soi, sur sa manière d'être vis-à-vis soi-même et autrui (Hentsch, 1988, p. 218). Quand même bien que cette nouvelle valeur assignée à l'altérité *extérieure* n'a pas, à notre sens, le mérite d'être authentiquement réflexive et dialectique, dans la mesure où elle est imposée par la force des événements ou perçue comme un simple moyen d'adaptation aux nouvelles réalités, il n'en demeure pas moins qu'elle rend compte d'un changement non négligeable dans l'appréhension que se fait tout particulièrement le penseur européen de la civilisation occidentale et de son rapport au monde. Un changement paradigmatique qui se manifeste dans le domaine philosophique par une

conception sceptique du caractère souverain et universel de la Raison ou une vision radicalement pessimiste de la nature humaine et du projet des Lumières, s'orientant vers le nihilisme ; et dans le domaine plus particulier des sciences sociales et humaines, par l'essor de toutes nouvelles théories constructivistes radicales ou l'expression d'un certain relativisme anthropologique¹². Malgré ces nouveaux courants de pensée, tout à fait symptomatiques de la crise idéale dans laquelle sombrent les sociétés modernes en cette période, l'Europe n'a cependant pas su s'affranchir de ses ambitions de domination et de contrôle du monde *extérieur*, ni su dépasser les apories de la modernité. C'est par exemple sous le couvert d'un nouvel esprit présenté comme plus altruiste, empathique et libéral, qu'elle maintient toujours au milieu du XX^e siècle un rapport de domination avec les anciennes colonies, rapport justifié non plus par la doctrine coloniale, mais par la nouvelle problématique du développement qui « s'impose dans les années cinquante » (tant dans le milieu politique qu'académique) et qui ressort encore de l'idéologie capitaliste et du « modèle impérialiste » (Freitag, 2002a, p. 71).

Nous pourrions certes développer davantage sur la nature, la forme et les caractéristiques particulières des représentations (orientalistes) que produit l'Europe au cours du XX^e siècle relativement à l'islam, aux Arabes et musulmans, d'autant plus que ces derniers ont fait l'objet de grandes préoccupations dans le contexte contemporain en raison des mouvements d'indépendance dans les colonies, de la montée de l'islamisme et des multiples conflits au Maghreb et au Moyen-Orient ainsi que de la présence d'une importante communauté arabe et musulmane dans les pays d'accueil comme la France et l'Angleterre. Mais si nous nous en tenons qu'à ce bref portrait, c'est parce qu'il nous apparaît plus important d'examiner, dans le contexte

¹² Des théories ou conceptions qui se traduisent, par exemple, chez le philosophe Spengler et l'historien Toynbee, par un désir de réhabilitation des cultures et de déconstruction « de la vision unitaire de l'histoire et du devenir humain », ou chez les orientalistes Louis Massignon et Jacques Berque, par un mea culpa relativement au fait colonial et un désir de dialogue et de réconciliation avec les peuples colonisés (Hentsch, 1988, p. 221-260).

d'après-guerre, le rôle prééminent qu'ont joué les États-Unis dans l'édification d'un nouveau rapport de domination impérialiste avec le monde arabe et musulman et la production de nouvelles représentations orientalistes. Cela dit, avant de passer à l'examen de la représentation américaine de l'altérité arabe et musulmane, il importe de relater que l'orientalisme connaît en Europe d'importants changements au cours du XX^e siècle, des changements qui ne sont pas sans lien avec la forme particulière que va prendre le savoir orientaliste dans le contexte américain d'après-guerre.

Dans la période contemporaine, l'orientalisme est marqué par une remarquable spécialisation et professionnalisation du domaine dans les institutions universitaires européennes, notamment dans les facultés des sciences humaines et sociales. Concomitamment à cette évolution, le rôle du « maître » commence à prendre une toute autre dimension : du simple savant qu'il était jadis, l'orientaliste devient peu à peu un *expert* qui dispose d'une autorité intellectuelle effective pour analyser et s'exprimer sur les problèmes liés à l'islam et aux sociétés arabes et musulmanes. Ce que l'on exige de ce dernier, ce n'est d'ailleurs plus simplement de comprendre cette partie du monde et de transmettre une connaissance synthétique à son égard, mais de l'« ordonner » ou de l'« aménager », du moins conceptuellement, de sorte qu'elle profite à l'Occident, à ses intérêts et ses buts. L'orientalisme est ainsi au XX^e siècle le prolongement même de ce qu'il était au siècle précédant, c'est-à-dire « à la fois un instrument politique [de domination], et ce qui est plus important, un code permettant à l'Europe d'interpréter à son profit et elle-même et l'Orient » (Saïd, 2005, p. 284). C'est donc dire qu'il n'échappe pas à l'instrumentalisme explicitement avoué et souhaité par H.A.R. Gibb, cet orientaliste anglo-américain qui croit qu'il ne faut désormais plus « considérer les études orientales comme des activités savantes, mais plutôt comme des instruments de la politique nationale envers les États du monde post-colonial qui viennent d'accéder à l'indépendance » (*ibid.*, p. 308). Or, nous verrons, dans la deuxième partie de ce chapitre, que cette conception réductrice du savoir orientaliste, clairement exprimée par Gibb, va se déployer, dans sa forme la

plus extrême et achevée, aux États-Unis, c'est-à-dire au sein même des sciences sociales américaines, et va ainsi donner naissance à une nouvelle forme de *savoir expert* : un savoir néo-orientaliste caractérisé par une vision purement pragmatiste et essentiellement orientée vers la satisfaction de toutes sortes d'intérêts et de besoins (sociaux, politiques, économiques, administratifs, etc.).

1.2 La représentation américaine de l'Autre arabe et musulman dans le contexte d'après-guerre

Dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, survient un véritable changement sur l'échiquier international : les deux plus grandes puissances coloniales que furent la France et l'Angleterre au cours de l'ère moderne sont désormais devancées par une toute nouvelle puissance hégémonique, à savoir les États-Unis. Avec cette reconfiguration des forces internationales, les États-Unis prennent non seulement le relais des politiques de contrôle et d'expansion qu'avaient érigées la France et l'Angleterre au cours du siècle précédent sur le monde arabe et musulman, mais deviennent également, le principal successeur en matière d'orientalisme, c'est-à-dire le principal producteur de représentations orientalistes sur l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes (Saïd, 2005). Les politiques impérialistes et les représentations orientalistes prennent cependant une toute autre forme et un tout autre sens dans le contexte de la société américaine dans la mesure où elles se rapportent à une expérience collective, une histoire, une culture et des valeurs sociétales forcément différentes de celles de l'Europe. D'une part, l'impérialisme américain se distingue de l'impérialisme européen moderne en ce sens où il puise essentiellement sa justification dans le procès systémique de globalisation que les États-Unis ont eux-mêmes généré en période de guerre froide, c'est-à-dire dans le processus d'unification d'un espace économique mondial, capitaliste et « libéré » de toutes contraintes politiques ; processus compris par les États-Unis comme le seul rempart de la « liberté », de la « stabilité », de la « paix » et de la « sécurité » mondiales, mais

au travers duquel ils assurent impérieusement leur suprématie militaire, économique, technologique et culturelle en ce faisant l'arbitre quasi-exclusif de ce nouvel ordre mondial (Freitag, 1999, 2003b). D'autre part, nous verrons dans la présente partie de ce chapitre que l'orientalisme américain se distingue radicalement de l'orientalisme européen moderne en ce sens où il s'inscrit dans une approche épistémologique essentiellement pragmatiste, utilitariste et empiriste et il est généralement caractérisé par une conception culturaliste et apolitique de « l'altérité ». Il s'en distingue tant qu'il convient de le dénommer *néo-orientalisme*.

1.2.1 L'orientalisme et le pragmatisme américains

Relativement récente, l'histoire des relations politiques américaines avec le monde arabe et musulman n'est en rien comparable à la longue tradition d'expériences que possède l'Europe avec l'Orient méditerranéen. À l'exception de quelques voyageurs, diplomates et missionnaires américains, les États-Unis ont entretenu très peu de relations avec les pays du Maghreb et du Moyen-Orient jusqu'au milieu du XX^e siècle, et ne disposaient donc pas d'une érudition orientaliste (Saïd, 1997, p. 14-15). Ce n'est, en réalité, qu'à partir de la Seconde Guerre mondiale, avec la création de l'État d'Israël et l'avènement de la guerre froide, que le monde arabe et musulman est véritablement devenu une préoccupation pour les États-Unis ; une préoccupation toutefois intermittente, parce qu'on ne s'en préoccupe qu'en temps de crises, et essentiellement économique, stratégique et militaire, parce qu'on le considère d'emblée comme un outil de régulation politique (servant les intérêts nationaux contre ceux, entre autres, de l'ennemi soviétique), comme une manne pétrolière (servant les intérêts corporatifs américains) et comme une menace potentielle ou réelle et un défi militaire et sécuritaire pour Israël et l'Amérique (*ibidem*). Préoccupés, donc, par cette partie du monde convoitée depuis des lustres par l'Europe et plus récemment par le bloc soviétique, mais conscients du peu

d'expériences et de connaissances qu'ils disposaient sur les sociétés et régimes politiques du Maghreb et du Moyen-Orient, les États-Unis ont ainsi fondé au milieu du XX^e siècle d'importants instituts économiques et politiques tels que le *Middle East Institute*, et créé, au sein de quelques universités de grande renommée, des chaires de recherche et des programmes d'enseignement spécialisés dans la culture et la politique arabes contemporaines – de sorte que les besoins concrets et immédiats de l'administration et de la finance américaines puissent être comblés (Saïd, 2005, p. 330).

Or il appert que c'est principalement sur cet arrière-plan qu'est né et que s'est développé l'orientalisme aux États-Unis, c'est-à-dire à l'ombre de la *realpolitik américaine* : des impératifs nationaux et des intérêts corporatifs. Foncièrement pragmatiste et utilitariste, l'orientalisme américain se distingue alors grandement de la tradition savante européenne : alors que l'Orient méditerranéen avait été, initialement et des siècles durant en Europe – du moins, jusqu'au milieu du XIX^e siècle – une grande question universelle et existentielle guidée par un idéal de compréhension de soi, d'autrui et du monde, il est d'entrée de jeu, aux États-Unis, une question administrative et économique immédiatement utile et directement orientée vers l'opérationnalité et l'efficacité de l'action (de l'intervention) et la satisfaction de n'importe quel intérêt, besoin ou demande. L'Amérique ne cherche ainsi pas véritablement à « connaître » ou « comprendre » l'Autre (et ses réalités), mais à agir immédiatement sur lui : « il ne s'agit plus d'étudier la réalité humaine, sociale, historique pour la connaître et pour orienter normativement notre action, mais directement de faire celle-ci » (Freitag, 1998, p. 18).

Dans ces conditions, nous verrons que les sciences sociales américaines spécialisées dans l'étude des sociétés arabes et musulmanes vont jouer un rôle fondateur dans la rationalisation des divers rapports politiques et économiques qu'entretiennent les États-Unis avec certains pays du Maghreb et du Moyen-Orient ou

dans la régulation des pratiques interventionnistes ou des politiques d'expansion et de contrôle exercées sur le monde arabe et musulman ; lesquels rapports, pratiques ou politiques s'inscrivent, comme nous l'avons évoqué précédemment, dans le procès de globalisation généré et arbitré par les États-Unis eux-mêmes. Si elles y jouent un rôle non négligeable, c'est cependant moins parce qu'elles mettent leur savoir directement au service des intérêts nationaux ou corporatifs, que parce qu'elles valorisent une conception essentiellement utilitariste ou instrumentale de la connaissance et des pratiques scientifiques et se considèrent elles-mêmes comme des sciences (ou, plus proprement dit, des *technosciences*) d'emblée utiles, pratiques et capables de satisfaire n'importe quel intérêt ou besoin particulier et de résoudre toutes sortes de problèmes (sociaux, économiques, politiques, stratégiques, etc).

Voici donc, au plan formel, l'importante transformation que subit le savoir orientaliste dans la société contemporaine américaine : théorique, synthétique, introspectif, contemplatif et désintéressé qu'il était jadis dans les sociétés modernes européennes, le savoir orientaliste devient positiviste, empiriste, interventionniste, pragmatiste, utilitariste et orienté vers la satisfaction de toutes sortes d'intérêts ou de besoins. Cette mutation épistémologique et cette nouvelle fonction idéologique à laquelle s'emploient les sciences sociales en général – et en l'occurrence celles spécialisées dans les études des sociétés arabes et musulmanes – commençaient certes déjà à se manifester en Europe à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, mais comme l'explique Michel Freitag dans son ouvrage *Le Naufrage de l'université* (1998), c'est aux États-Unis et au sein même des sciences sociales américaines que cette mutation va se déployer dans sa forme la plus extrême et achevée.

1.2.2 La représentation postmoderne de l'altérité : culturalisme et dissolution du politique

Relativement à la représentation de l'islam, des Arabes et des musulmans, à sa manifestation dans la pratique et le discours scientifiques, on peut également observer d'importants changements au cours de la période contemporaine ; des changements qui émergent tout particulièrement de la société américaine et qui coïncident, d'une part, avec la globalisation et la politique impérialiste états-unienne, et d'autre part, avec la mutation épistémologique que nous venons d'exposer, c'est-à-dire avec le rôle fondateur que joue désormais le *savoir expert* dans la rationalisation, la normalisation ou la régulation des pratiques de toutes sortes, à savoir tout spécialement des politiques de contrôle, d'expansion ou de domination qu'exercent certaines puissances, dont les puissances américaine et israélienne, sur des sociétés du monde arabe et musulman.

Alors que, depuis des siècles en Occident, elle ne représentait plus un défi, mais était plutôt considérée comme matière à observer, à penser, à analyser, à comparer puis à dominer, l'altérité arabe et musulmane, et tout particulièrement l'islam, devient, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, une importante source d'inquiétude. Plus qu'un simple souci ou défi, l'islam représente peu à peu dans l'imaginaire occidental, mais tout particulièrement américain, une menace dite potentielle ou réelle pour le nouvel ordre mondial. Perçu, avec le surgissement dans les années soixante-dix et quatre-vingt d'un islam politique contestataire au sein du monde arabe et musulman, comme un facteur de risque dans les relations internationales et comme la source d'un danger mondial – puisque menaçant les intérêts américains tant nationaux que corporatifs (pétroliers) et, conséquemment, l'unification d'un espace économique globalisé –, l'islam prend ainsi la place du communisme comme principal ennemi de la puissance américaine (Césari, 2004).

Dans le contexte, donc, de cette effervescence islamiste, où les États-Unis perdent *de facto* d'importants alliés au Moyen-Orient¹³ et leurs intérêts stratégiques et financiers pour la région se voient mis en péril, se renouvelle alors l'image d'un islam et, parfois plus globalement, d'un monde arabe et musulman fanatique, tyrannique, violent, belliqueux, barbare et fondamentalement hostile à la « démocratie », à la « modernité », au « progrès » et tout compte fait à la civilisation occidentale (judéo-chrétienne). Une image diabolisante, voire déshumanisante, qui est : 1/ façonnée, sous le couvert d'un discours libéral, par la puissance impérialiste américaine qui considère tout opposant ou résistant à son système de domination comme un délinquant, un voyou ou un terroriste – et non comme un combattant ou un adversaire politique¹⁴ (Freitag, 2003b) ; 2/ cristallisée par les médias de masse et le cinéma hollywoodien qui ne montrent qu'une seule dimension de la complexité des multiples réalités des sociétés arabes et musulmanes, à savoir la violence et le fanatisme (Ghareeb, 1983; Saïd, 1997; Kamalipour, 1997; Shaheen 1984, 2001) ; 3/ et, par-dessus tout, rationalisée et normalisée par une intelligentsia néo-orientaliste américaine qui, expliquant la dite « résurgence islamique » par des déterminismes essentiellement culturels-religieux (voire raciaux), escamote la nature foncièrement politique de ce phénomène qu'est l'islamisme, voile ou mystifie les véritables causes de son essor et de son déploiement et, par conséquent, légitime implicitement ou explicitement les politiques impérialistes américaines (Césari, 1997; Balibar, 2003; Chennoufi, 2003; Qureshi et Sells, 2003).

Au cours des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, on voit en effet se démarquer aux États-Unis, dans le milieu des sciences sociales et plus spécifiquement dans les départements de sciences politiques des universités Harvard et Princeton, de

¹³ D'importants alliés comme le Shah Mohammed Reza Pahlevi, renversé en 1979 par la Révolution islamique d'Iran, et le président égyptien Sadate, assassiné en 1981 par un groupe islamiste (Karim, 2003, p. 120-124).

¹⁴ Ainsi se réactualise, en Amérique, la tendance à la négation de l'altérité arabe et musulmane. Comme l'explique Freitag, « l'Amérique ne reconnaît par l'altérité [...] : elle l'assimile dans son mouvement [de globalisation] ou elle l'exclut » (2003a, p. 296).

puissants idéologues inspirés de l'école réaliste américaine qui, cherchant sensiblement à combler le vide de menace laissé par l'effondrement de l'ex-URSS, ont édifié le dogme orientaliste probablement le plus néfaste jamais construit en Occident à l'égard du monde arabe et musulman. Parmi ces idéologues figurent Bernard Lewis et Samuel Huntington qui, réactualisant les vieux schèmes culturalistes de l'anthropologie coloniale, ont émis et propagé l'idée selon laquelle les conflits à venir seraient des conflits de civilisations *apolitiques*, c'est-à-dire qui n'auront pour origine que des lignes de fracture culturelle-religieuse¹⁵. Parmi les plus hostiles et les plus sanglantes de ses « frontières culturelles-religieuses », qui fractionnent dit-on le monde en une multitude de civilisations (occidentale, confucéenne, japonaise, islamique, hindouiste, slavo-orthodoxe, latino-américaine et africaine), se trouve en premier impliqué l'islam qui, réunissant sous lui une vaste communauté culturelle, constituerait la plus imminente des menaces pour l'Occident¹⁶. Les principales raisons ici invoquées, indistinctement par Huntington et Lewis, résident dans un *atavisme musulman* : l'islam serait, dans sa quintessence même, une religion belliqueuse qui, « guidée par un dogme fascisant », serait immuablement hostile à toute civilisation non-islamique et, particulièrement, à la civilisation occidentale¹⁷ (Chennoufi, 2003, p. 502-503). Cette « rage musulmane », ainsi qualifiée par Lewis, vis-à-vis toute valeur non-islamique, serait prétendument insoluble puisque inscrite dans les origines mêmes de l'islam, et c'est pourquoi,

¹⁵ Voir Bernard Lewis, « The Roots of Muslim Rage », *Atlantic Monthly*, September 1990 ; Samuel P. Huntington, « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, 72/3, Summer 1993 ou *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

¹⁶ Les éléments de preuve relativement à cette assertion se basent sur un état de faits empiriques et statistiques qu'énumère Huntington dans son livre : (1) dans les 48 endroits où se sont livrés 59 conflits ethniques en 1993, deux tiers d'entre eux ont opposé des musulmans à des non-musulmans ; (2) « le potentiel militaire des pays musulmans serait deux fois supérieur à celui des pays chrétiens » ; (3) « sur les 142 crises dans lesquelles les musulmans ont été impliqués entre 1928 et 1979, 76 ont été résolues par la violence » (Césari, 1997, p. 31).

¹⁷ Francis Fukuyama corrobore également cette idée selon laquelle l'islam représenterait aujourd'hui la principale menace pour l'Occident en renvoyant au concept d'« islamo-fascisme » (voir Francis Fukuyama, « Their Target : The Modern World », *Issue 2002*, numéro spécial, décembre 2001 - février 2002).

prescrit Huntington dans *The Clash of Civilizations*, l'Occident doit *ipso facto* se prémunir contre cette imminente et inévitable menace.

Que l'on soit ou non tenté de penser que les écrits d'Huntington ont anticipé certains événements dont ceux du 11 septembre 2001 et la « guerre contre le terrorisme », nous sommes néanmoins obligés d'admettre, nous dit Étienne Balibar, « qu'ils ont contribué à en configurer la perception ou la rédaction » (2003, p. 154). Or c'est justement le fait que la perspective du « choc des civilisations » se popularise, notamment aux États-Unis depuis les événements du 11 septembre 2001, qu'elle s'élève au rang de paradigme dans l'étude des relations internationales et qu'elle soit vraisemblablement cautionnée par la haute sphère politique américaine, qui soulève chez nous de nombreuses et sérieuses inquiétudes.

Dans un premier temps, l'interprétation culturaliste que fait cette perspective de « l'effervescence islamique » dans les pays arabes ou musulmans maintient l'ignorance des individus dans la mesure où elle mystifie « le caractère foncièrement politique de l'islamisme auquel l'islam ne peut et ne doit être réduit en aucun cas », de même qu'elle occulte les véritables causes de son essor ; un essor qui serait imputable, d'une part, à l'instrumentalisation de l'islamisme le plus radical, le wahhabisme, par les grandes puissances occidentales pour faire obstacle aux mouvements communistes et panarabistes laïcs, et d'autre part, aux échecs politiques et socio-économiques auxquels ont abouti les projets nationalistes et modernistes portés par les élites arabes elles-mêmes (Chennoufi, 2003, p. 497).

Dans un deuxième temps, les conclusions substantialistes que cette perspective émet sur l'islam, à l'effet que celui-ci serait une religion substantiellement violente, hostile et haineuse, viennent non seulement légitimer les

ambitions impérialistes américaines¹⁸ et les politiques de colonisation et les agressions armées menées par l'État d'Israël en Palestine, mais elles viennent également justifier la stigmatisation observée, dans les pays d'accueil, des citoyens d'appartenance arabe et musulmane.

Dans un troisième temps, en ontologisant de la sorte les civilisations, la thèse huntingtonienne vient renforcer les conceptions binaires et manichéennes du monde et anéantir toute possibilité que puisse se créer un espace de dialogue entre les sociétés occidentales et celles à majorité musulmane – sans compter qu'elle donne virtuellement raison aux appels à la « guerre sainte » et au « djihad » à l'occasion lancés par les groupes fondamentalistes chrétiens et musulmans radicaux (Qureshi et Sells, 2003; Corm, 2005, 2006).

Dans le présent chapitre, nous avons tenté de saisir, à partir d'une généalogie critique des savoirs et des discours dominants historiquement produits en Occident – par l'élite intellectuelle – sur l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes, les origines et les particularités propres des représentations orientalistes contemporaines : leur genèse, leurs fondements épistémologiques, leurs orientations idéologiques et leur manifestation dans la pratique sociale, entres autres, dans le *savoir expert*. De cet examen socio-historique, il ressort donc notamment ceci : que les représentations dominantes qu'ont façonnées les empires coloniaux anglais et français de l'altérité arabe et musulmane tendent non seulement à se réactualiser, mais également à se renforcer et se consolider dans la société contemporaine, tout

¹⁸ Mentionnons à ce titre que Francis Fukuyama et Samuel Huntington figurent parmi un groupe « prestigieux » d'intellectuels américains qui ont signé une déclaration de principe justifiant la guerre menée par les Etats-Unis après le 11 septembre 2001, laquelle déclaration a été rendue publique au début de l'année 2002 (voir « Lettre d'Amérique, les raisons d'un combat », *Le Monde*, 15 février 2002).

particulièrement américaine. Or, pour saisir cette nouvelle donne sociologique, il nous apparaît d'emblée nécessaire de comprendre comment les représentations orientalistes ou les idéologies impérialistes se déploient, depuis le milieu du siècle dernier, dans une toute *nouvelle dynamique sociétale* qui n'a plus rien à voir avec celle qui prévalait dans les empires français et anglais ; à savoir, plus précisément, dans le contexte singulier d'une société qui subit des transformations majeures – d'ordre politique, économique, culturel et social – et où, en l'occurrence, l'*espace public* de débat (Habermas, 1978) semble progressivement se métamorphoser en un *espace médiatique* d'information (Freitag, 1998, 2002a). C'est du moins ce que nous tenterons d'élucider au chapitre suivant de notre mémoire.

CHAPITRE II

L'ESPACE PUBLIC, LES MÉDIAS ET LA REPRÉSENTATION DE L'ALTÉRITÉ AU PASSAGE À LA POSTMODERNITÉ

Dans le chapitre précédent, nous avons tenté de faire une généalogie critique des savoirs et des discours dominants qu'a historiquement produit l'Occident (essentiellement la France, l'Angleterre et les États-Unis) sur l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes. Pour ce faire, nous avons privilégié une approche socio-historique et épistémologique qui nous permettait de saisir les grandes transformations qui se sont opérées, au cours des grandes périodes de l'histoire occidentale, dans la *représentation littéraire ou savante* de l'altérité orientale, arabe ou musulmane, au niveau, à la fois, de son contenu empirique (sa manifestation dans la pratique et le discours) et de sa forme symbolique (l'ordre sociétal, culturel, normatif, idéologique ou épistémologique auquel elle se rattache). Or s'il nous a semblé opportun de faire ce grand détour historique, c'est parce qu'il nous permettait, d'une part, de comprendre l'évolution des discours et des savoirs produits en Occident sur cette altérité, et d'autre part, de saisir, rétrospectivement et dialectiquement, la singularité des représentations orientalistes produites dans le contexte contemporain européen et tout particulièrement américain.

Ce qui nous apparaît important de retenir, de ce premier chapitre, c'est le fait que l'histoire occidentale de la représentation de l'islam, des Arabes et des musulmans est à la fois marquée de continuités et de ruptures : l'altérité arabe et musulmane est effectivement, nous dit Thierry Hentsch, « une référence changeante dans sa couleur et dans sa forme, contradictoire dans ses attributs, qui varient au gré

des circonstances, mais constante dans sa fonction polarisante » (1988, p. 79). À cet égard, il appert que, de toutes les ruptures préalablement évoquées, la plus substantielle et déterminante pour l'époque contemporaine, est celle qui s'est esquissée en Europe à l'aube de la période impérialiste et coloniale. La transformation idéologique et épistémologique qui s'est opérée au cours du XIX^e siècle constitue en effet un point tournant dans l'histoire de la représentation occidentale du monde et de l'altérité extérieure dans le sens où elle a contribué à forger en grande partie l'esprit des XX^e et XXI^e siècles ; esprit qui progressivement se détourne, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, des idéaux modernes. Ce que ce détour historique rend clair, du moins à nos yeux, c'est que l'Occident n'est toujours pas sorti de cette « crise de la représentation de l'Autre » engendrée par l'impérialisme et le colonialisme qui se manifeste, entre autres, par une tendance générale au *mépris* ou à la *négation* de l'altérité orientale, arabe ou musulmane et la production d'un type de savoir utilitariste sur celle-ci. Indirectement ou non, ceci vient accréditer ou rationaliser l'édification et la pérennisation d'un rapport de domination avec cet Autre *extérieur* et, plus globalement, asseoir l'hégémonie de la « métropole » et la logique de l'Empire.

L'Europe semble toutefois s'être efforcée, au cours de la deuxième moitié du siècle dernier, à trouver des portes de sortie à cette crise, alors qu'elle perdait sa suprématie dans le monde au profit de celle des États-Unis. Mais malgré tous les efforts qui ont pu être fournis dans ce sens, la tendance au *mépris* et à la *négation* de l'altérité arabe et musulmane semble avoir, au contraire, gagné en force dans le contexte actuel du nouvel impérialisme planétaire qui est dès lors piloté par la superpuissance américaine. Ce rapport s'est non seulement renforcé, mais plus important encore, il repose désormais sur de tous nouveaux principes de légitimation et se déploie dans une toute nouvelle dynamique sociétale qui est complètement différente de celle qui prévalait dans l'empire français ou anglais. Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, le savoir néo-orientaliste tend effectivement à

légitimer la position hégémonique américaine sur l'ensemble des sociétés arabes et musulmanes en produisant une représentation pragmatiste, culturaliste et dépolitisante de la réalité (du monde et de l'altérité) qui semble porteuse, contrairement à l'orientalisme classique européen, d'aucun idéal politique civilisationnel ou universaliste. Or nous verrons dans le présent chapitre comment ce type de représentation de l'altérité – et forcément, la logique impérialiste américaine – tend à se consolider dans le contexte d'une société où l'*espace public* s'effrite progressivement au profit d'un *espace médiatique* qui, contrairement au premier, semble court-circuiter et ne plus susciter, au sein de la société civile, la pratique du débat collectif et de la discussion publique ainsi que la formation d'une opinion éclairée (réfléchie, critique et rationnelle) sur les grands enjeux de société tels que, par exemple, l'impérialisme américain et son « idéologie de légitimation » ; bref, dans le contexte d'une société où se met progressivement en place une nouvelle modalité de production des représentations sociales de la réalité qui se démarque radicalement de celle qui s'est constituée dans la société moderne bourgeoise (française et anglaise) et qui correspondait à l'idéal démocratique de l'*agora* et favorisait la condition citoyenne, c'est-à-dire la participation des citoyens à la vie politique.

La première partie du présent chapitre consiste précisément à expliquer, à partir de la lecture qu'en fait Jürgen Habermas (et d'autres auteurs), cette modalité antérieure qu'est la production des représentations de la réalité à partir d'un *espace public* de débat, compris ici comme idéal politique issu de la société moderne bourgeoise. La deuxième partie du chapitre examine, quant à elle, la transformation de l'espace public en *espace médiatique ou publicitaire*, au sens où l'entend Michel Freitag dans sa théorie critique de la postmodernité. Suite à un examen idéal-typique des deux modalités de production des représentations de la réalité, nous nous engagerons dans une discussion générale sur les effets qu'engendrent ou que peuvent engendrer la transformation de l'espace public en espace médiatique postmoderne et

la nouvelle logique à l'œuvre dans les médias de masse aussi bien sur la forme que sur le contenu des représentations de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes, et des multiples réalités qui les touchent.

2.1 Genèse et signification de l'espace public chez Habermas

Depuis la publication en 1963 de l'ouvrage *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* du philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas, l'« espace public »¹⁹ en tant que concept a été fort exploité en sciences humaines et sociales, notamment pour comprendre le sens de certaines transformations majeures auxquelles sont actuellement sujettes les sociétés contemporaines. Mais qu'est-ce que l'espace public et que signifie-t-il²⁰ ? L'espace public renvoie *a priori* à un idéal normatif (politique), à savoir plus exactement à cet idéal démocratique de l'*agora* qui permet à la société civile de discuter, réfléchir et prendre connaissance collectivement, débattre librement et juger rationnellement des grands enjeux de la société et de son orientation (Freitag, 1998; Gingras, 2006; Pichette, 2007). Il incarne plus concrètement un lieu de débat public, un espace de délibération où des « personnes privées rassemblées en un public » (Habermas, 1978, p.38) se saisissent de questions d'intérêt général et en débattent : échangent des connaissances, des réflexions et des arguments, et portent des jugements éclairés sur ces questions d'intérêt général. Bref, l'espace public signifie, dans l'absolu, « l'usage public du raisonnement » (*ibidem*).

¹⁹ Mentionnons ici que les expressions « espace public » et « sphère publique » relatives à la thèse qu'Habermas développe dans son ouvrage désignent le même concept. Nous nous restreindrons cependant ici à l'usage de la première expression.

²⁰ Il importe de préciser que le présent examen se fonde uniquement sur des considérations *générales* venant d'auteurs qui, par ailleurs, n'ont pas une lecture univoque du concept socio-historique d'espace public. Il existe, notamment, des divergences d'interprétation entre Jürgen Habermas et Michel Freitag qui sont tantôt majeures tantôt mineures, mais dont nous ne pourrions pas faire état ici, dans ce bref survol théorique de l'espace public.

Selon la perspective habermassienne, l'espace public a joué un rôle central dans la constitution des démocraties occidentales – de la modernité, comprise ici comme idéal-type – et est, par conséquent, indispensable à la reproduction de ce mode de régulation politico-institutionnelle de la société. Bien que « réglementé par l'autorité », l'espace public se positionne – et s'est historiquement constitué – à l'extérieur et en opposition au « pouvoir lui-même », de manière à ce qu'il soit possible pour la société civile de dialoguer avec lui des principes, des règles et des normes communes qui structurent l'orientation générale de la société et président au maintien et au développement de celle-ci (*ibidem*). L'espace public réfère donc au principe moderne de *citoyenneté* dans le sens où est d'emblée reconnue aux citoyens, cette capacité de se représenter la société (ou le monde) – de discuter, réfléchir, débattre et juger rationnellement des grands enjeux sociopolitiques – ainsi que de participer collectivement à l'orientation normative de celle-ci. Pour Habermas, l'espace public est alors plus qu'un simple outil pédagogique d'exercice de la citoyenneté ; il est un « processus politique par lequel la société civile se met en action pour s'autogouverner » (Gingras, 2006, p. 254).

Au plan philosophique, l'espace public se veut un véritable espace de « représentation synthétique de la société, du monde et finalement de chaque individu par lui-même et par autrui » (Freitag, 1998, p. 305). Il est un lieu où il est possible pour la société de s'engager dans une démarche réflexive, critique et dialectique vis-à-vis d'elle-même (d'autrui et du monde, bref de la réalité) ; un lieu où il est possible pour la société de se distancier d'elle-même, de se représenter la *totalité*, de se penser, de se donner une image d'elle-même, de se projeter dans un « monde idéal », de réfléchir sur son devenir (son « être » et « devoir être ») et d'entrevoir la possibilité d'un dépassement conforme à un idéal défini collectivement (Pichette, 2007, p. 17-18). Et s'il est un lieu où se produisent d'importants affrontements (des débats d'idées), il s'y réalise néanmoins une sorte d'unité sociétale qui se définit par la production d'une représentation synthétique et symbolique de la société et du monde.

C'est dans cet ordre d'idées que l'espace public évoque, pour Jean Pichette, une « prise en charge collective du devenir du monde » (2005, p. 4).

Mentionnons à ce chapitre que, du point de vue habermassien, l'espace public se caractérise par trois principaux concepts ou principes : la « rationalité », l'« accessibilité » et la « transparence » (Gingras, 2006, p. 16). Le concept de *rationalité* renvoie à cette idéalité normative selon laquelle l'espace public doit être un espace gouverné par la raison, comprise comme le seul et ultime principe de légitimation du politique. Selon Habermas, rien ne saurait être au-dessus de la raison car elle seule peut fonder une politique juste. L'*accessibilité* est une autre condition apriorique à l'espace public puisque celui-ci doit être accessible à toutes les personnes (groupes ou idées), n'appartenir à aucun individu particulier et n'être le privilège d'aucun intérêt privé. Le principe d'accessibilité renvoie non seulement à l'égalité des personnes, mais également à la liberté d'expression et au pluralisme, c'est-à-dire à « la possibilité pour toutes les perspectives de se faire valoir » et à « la représentativité de toutes les opinions » (*ibid.*, p. 20). Le concept de *transparence* renvoie, quant à lui, au principe de *Publicité* d'Habermas : « démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison » (Habermas, 1978, p. 203). Tout ceci pour expliquer que les grands enjeux de société doivent être impérativement discutés et débattus publiquement et non pas demeurer dans les arcanes du pouvoir. En somme, on comprend par cela que la rationalité, l'accessibilité et la transparence constituent la condition même d'existence de l'espace public ; sans elles, il ne pourrait avoir lieu ou, du moins, la formation d'une opinion éclairée (rationnelle et critique) sur la « chose publique » ne saurait être possible, alors que c'est la vocation même de l'espace public.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'espace public se rapporte d'abord et avant tout à une idéalité normative. Or, bien qu'il soit *a priori* un espace symbolique et abstrait, c'est-à-dire non physique, l'espace public s'est néanmoins

matérialisé de différentes façons au cours de son développement historique. Selon Habermas, c'est dans le giron de la double révolution (anglaise et française), c'est-à-dire « dans le moment historique où la société bourgeoise moderne cherchait à s'émanciper culturellement et politiquement des autorités traditionnelles », que le modèle de l'espace public s'est développé (Freitag, 1998, p. 264). Aux XVII^e et XVIII^e siècles, cet espace de délibération s'est, entre autres, matérialisé (constitué et institutionnalisé) dans des salons, des cafés ou des sociétés de lecture à l'intérieur desquels se réunissaient des philosophes, des écrivains, des bourgeois et quelques aristocrates pour discuter et débattre de l'art, de la culture et surtout des grands enjeux sociopolitiques de la société, alors que ces derniers étaient jadis réservés aux autorités traditionnelles (Deschênes, 2005). Ce qui aurait par ailleurs permis le développement effectif de ces lieux publics de délibération, au cours de cette période historique, est la presse naissante de l'époque. Sans cette dernière, les débats politiques et les discussions publiques, qui se tenaient dans ces divers lieux, n'auraient pu bénéficier d'une publicité, être relayés dans l'espace public et transmis publiquement au pouvoir.

2.1.1 La presse d'opinion : une presse politique constitutive de la modernité

Selon Habermas, la presse aurait en effet joué un rôle central dans la constitution et l'autonomisation de l'espace public bourgeois. Alors qu'ils étaient jadis destinés essentiellement à la « publication d'annonces, de nouvelles et d'avis gouvernementaux », les imprimés devinrent progressivement, au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, des « instruments d'émancipation politique » (Deschênes, 2005, p. 47). À une période où la bourgeoisie ainsi que certains aristocrates s'engageaient en Angleterre et en France dans une lutte historique contre le pouvoir absolu (l'autorité traditionnelle), quelques imprimés se donnèrent effectivement une nouvelle mission qui allait donner naissance à ce que nous appelons aujourd'hui la *presse*. Cette

mission consistait à publier les discussions et les débats qui avaient cours dans les différents lieux où lettrés, bourgeois et autres élites sociales se réunissaient pour discuter, débattre et juger de l'art, de la culture, mais aussi et surtout des grands enjeux de la société, à savoir notamment des prérogatives des autorités traditionnelles (Habermas, 1978). La publication de ces discussions et débats n'avait cependant pas pour unique but d'informer le peuple. Elle avait pour fonction, d'une part, d'interpeller la société civile et susciter chez elle la pratique de la discussion, du raisonnement public et de la réflexion critique²¹, et d'autre part, de critiquer le pouvoir.

Cette presse politique, plus communément appelée *presse d'opinion*, est ainsi appréhendée par Habermas comme l'expression et le prolongement des débats publics de la société dans son ensemble, puisque chacune des organisations politiques, très florissantes à cet époque (pré)révolutionnaire, produisait son propre journal au travers duquel on y diffusait des connaissances, des réflexions, des jugements, des positions et des argumentations sur des sujets d'intérêt public (Deschênes, 2005, p. 50). Considérant qu'elle s'est développée vigoureusement au cours des XVIII^e et XIX^e siècles – qu'il existait à l'époque presque autant de journaux que d'organisations politiques – la presse est alors devenue, selon Habermas, un véritable espace de représentation de la société civile, un organe de diffusion (et de participation) des diverses tendances idéologiques et politiques qui avaient cours dans la société civile bourgeoise. Elle incarnait ni plus ni moins le principe de *Publicité* dans le sens où elle était le principal relais de l'opinion publique, comprise ici comme « le résultat du raisonnement public qui s'accomplit dans la sphère publique où la critique s'exerce contre le pouvoir d'État » (Gingras, 2006, p. 169).

²¹ Les discussions et les débats relayés par la presse étaient en effet, à leur tour, redirigés, repris, commentés et « redébattus » dans l'espace public (dans les divers espaces de délibération), ainsi que republiés ailleurs, à travers d'autres imprimés, sous une forme critique, et ainsi de suite.

Suivant ces considérations, la presse (ou la praxis journalistique) était donc, à son origine, manifestement inhérente à l'idéal démocratique et essentiellement caractérisée par une fonction politique. Elle était indissociable de la constitution de l'espace public à partir duquel il était dès lors possible pour l'individu de s'appréhender et de se constituer comme « sujet libre » et « être d'expérience », c'est-à-dire comme citoyen et sujet politique doté d'une capacité de se penser et de se représenter lui-même dans la société, de prendre une distance réfléchie et critique vis-à-vis de la réalité (de lui-même, d'autrui et du monde), de débattre librement des grands enjeux de la société, de les juger rationnellement et finalement de participer collectivement à l'orientation normative du devenir de la société. La presse d'opinion et l'espace public, au sens exprimé par Habermas, sont assurément des composantes essentielles de la modernité – de la société moderne telle qu'elle s'est singulièrement constituée en Angleterre et en France – ou correspondent, du moins, aux grands idéaux de la modernité, dans le sens où ils invitent à la réflexivité et à la participation des citoyens à la vie politique et donnent corollairement à ceux-ci la possibilité politique de faire évoluer (à travers le débat) les normes, les principes et les règles qui structurent l'orientation générale de la société et président à son maintien ou son développement. Ensemble, ils favorisent, comme le dit Jean Pichette, le « débat entre citoyens « éclairés », aptes à déterminer les formes d'un monde qui n'apparaît donc plus comme quelque chose de donné mais plutôt à construire » (2007, p. 17).

2.2 Transformation de l'espace public en espace médiatique postmoderne

Depuis la société moderne bourgeoise, la Presse²² et le journalisme n'ont cessé d'évoluer, et ce, concomitamment à la transformation progressive dont a fait l'objet l'espace public au cours du XX^e siècle. Cette transformation s'est opérée en

²² La notion de Presse, avec un grand « P », est ici utilisée au sens général, comme média. Tout au long de ce mémoire nous utiliserons la majuscule pour référer non pas uniquement aux journaux, mais aux médias d'information en général.

Occident de manière singulière, à des moments différents, dans des circonstances particulières et à des degrés divers selon le contexte sociétal où elle s'est manifestée que ce soit en France, en Angleterre ou aux États-Unis. Toutefois, si nous portons, à ce chapitre, une attention toute particulière au cas américain, c'est précisément parce que ce dernier se démarque indéniablement du reste ; parce que c'est au sein même de la société américaine que la transformation de l'espace public – en *espace médiatique* – s'est en premier lieu opérée puis traduite dans sa forme la plus extrême et la plus achevée ou, du moins, la plus manifeste et la plus explicite (Freitag, 1998; Deschênes, 2005).

Les raisons évoquées, quant à l'exemplarité des États-Unis, sont multiples. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il importe de mentionner le fait que le modèle de l'espace public américain se distingue originellement du modèle classique de l'espace public – de cet espace politique qui s'est constitué et développé en Europe au cours des XVII^e et XVIII^e siècles et dont nous avons dressé ci-haut un bref portrait. Il s'en distingue parce qu'il ne s'est pas constitué sous un mode réfléchi d'opposition politique ou dans le contexte d'un mouvement révolutionnaire tourné contre la tradition, comme ce fut le cas en France et en Angleterre²³. Il s'en distingue aussi parce que, comme l'explique Freitag, la modernité est d'emblée appréhendée aux États-Unis comme un « life style » et non comme un projet (idéal-politique) de société, parce que la liberté individuelle est avant tout comprise comme quelque chose de naturel et non de politique, et enfin parce qu'il n'existe pas aux États-Unis

²³ Les États-Unis n'ont en effet pas connu, à proprement dit, de révolution moderne comme ce fut le cas en Angleterre : « Capitalisant dès sa naissance dans son héritage les acquis éthiques, juridiques, culturels, esthétiques, économiques et techniques de cette modernité anglaise, mais en les détachant de la dialectique politique et donc conflictuelle qui avait présidé à leur développement, la nouvelle société occidentale qui s'implante sur le continent nord-américain va convertir ces acquis en une sorte d'assise morale et juridique naturalisée, non réfléchie et apolitique. La modernité sera appréhendée alors comme un « mode de vie » engagé évolutivement dans un procès continu de « modernisation ». En Amérique, la modernité s'émancipait ainsi du politique pour se déployer librement sous la forme d'une réalité sociétale originale qui rompait de plus en plus systématiquement avec la logique qui, en Europe, avait animé son développement dans le cadre d'un rapport antagoniste à la tradition et aux forces sociales qui lui étaient attachées » (Freitag, 2003a, p. 266-267).

d'unité *a priori* de la société. En somme, il s'en distingue parce qu'il n'acquiert pas « la dimension transcendantale de son pendant européen » (Deschênes, 2005, p. 231). D'entrée de jeu naturalisé et réduit à sa dimension pratique, empirique et matérielle, l'espace public acquiert, dans la société américaine, un caractère principalement instrumental (*ibidem*). Et c'est justement, selon nous, parce qu'il est d'abord appréhendé comme un instrument ou un moyen et non pas comme une fin en soi, que l'espace public américain a pu faire l'objet d'une transformation majeure au cours du XX^e siècle et se convertir ainsi en un véritable *espace médiatique*.

Afin de mieux saisir le sens et la portée de cette transformation dont il est question ici, nous allons suivre le même cheminement que celui emprunté par rapport à l'espace public. C'est-à-dire que nous allons nous consacrer à une description idéal-typique du concept d'espace médiatique de même qu'à une compréhension sociologique du nouveau rôle que joue la Presse au sein de celui-ci²⁴. Qu'est-ce que l'espace médiatique et que signifie-t-il ? Au plan sociétal, l'espace médiatique correspond globalement à une *nouvelle modalité massifiée de production et de communication des représentations de la réalité* dont on peut dire qu'elle se démarque substantiellement de celle (antérieure) qui correspond à l'espace public. Nous verrons, par ailleurs, que son développement coïncide plus ou moins avec l'avènement de la société de masse au sein de laquelle les médias – qui se sont métamorphosés (technicisés et systématisés) avec le temps – tendent à devenir le type de communication dominant et à exercer une sorte d'emprise, quasi-directe, sur la production du sens et des représentations sociales ou collectives de la réalité²⁵ (Bourdieu, 1996; Freitag, 2002b; Deschênes, 2005).

²⁴ Bien qu'il eût été intéressant de se pencher sur la phase transitoire de la transformation de l'espace public en espace médiatique et d'apporter des considérations socio-historiques quant à cette transformation qui s'amorce au début du XX^e siècle, nous avons plutôt choisi de nous limiter, dans cette deuxième partie du présent chapitre, à une description idéal-typique de l'espace médiatique.

²⁵ De toute évidence, la société de masse correspond à plusieurs bouleversements sociétaux. Il ne s'agit que de penser ici aux importantes transformations politiques et économiques qui s'opèrent dans le cadre de ce développement d'un nouveau type de structuration de la société. Mais disons que nous

Si cet espace médiatique, qui se développe de manière fulgurante dans la société américaine du XX^e siècle, tranche significativement avec le projet moderne d'espace public, c'est avant tout parce qu'il tend à ne plus se rattacher *a priori* – bien qu'il s'en revendique – à cet idéal politique de constituer ou d'entretenir un espace de délibération, un lieu de débat public autonome, où l'ensemble des citoyens sont interpellés à se saisir eux-mêmes des sujets d'intérêt public et à en débattre collectivement, à discuter, délibérer, réfléchir et poser des jugements éclairés (réfléchis et critiques) sur les grands enjeux de la société, et surtout à participer collectivement à l'orientation normative de celle-ci (Freitag, 1998). Contrairement à l'espace public, l'espace médiatique ne constitue pas en soi un *espace de représentation* au sein duquel les individus sont appelés à se saisir, par eux-mêmes et avec autrui, c'est-à-dire collectivement, de la *totalité* – des réalités sociales, politiques, économiques, culturelles ou autres qui composent la société et le monde –, et à se représenter idéalement cette dernière avec toute la distance critique et réfléchie nécessaire. Il s'apparente plutôt à *un espace de communication et d'information* à l'intérieur duquel la Presse – qui agit « comme si l'espace public résidait en elle » (Deschênes, 2005, p. 33) –, tend à se saisir, pour autrui et au nom d'autrui, de la discussion publique sur la *totalité* (la société et le monde), et à produire une information factuelle et immédiate sur les sujets « d'intérêts publics » qu'elle identifie et sélectionne elle-même. Ceci se fait, par ailleurs, au détriment des individus qui, simultanément, tendent à se « décharger » et « s'exonérer » du rôle d'acteur (de citoyen) qu'ils sont censés idéalement jouer, et à se cantonner au rang de « spectateurs » ou de « consommateurs » d'informations circulant dans l'espace médiatique (Anders, 2002; Freitag, 2002b; Pichette, 2007).

Cette inversion, que nous venons succinctement de résumer, n'est pas imputable uniquement aux médias qui, au cours du XX^e siècle, se sont

nous limiterons, dans le présent mémoire, à la compréhension des transformations médiatiques ou communicationnelles qui, à la fois, en résultent et y concourent.

progressivement métamorphosés en assumant un nouveau rôle dans la société. Comme nous l'avons expliqué plus haut, ce bouleversement s'inscrit d'abord et avant tout dans le cadre d'un mouvement de transformation générale de la société auquel les médias participent, mais dans lequel ils sont également entraînés. Ceci dit, pour comprendre la signification même de l'espace médiatique, qui se trouve au cœur de la discussion dans laquelle nous nous sommes ici engagés, nous allons orienter notre attention sur la mutation interne dont fait l'objet la Presse et les effets que celle-ci engendre ou tend à engendrer sur la société.

2.2.1 De la presse d'opinion au média de masse organisé et systématisé

Entraînée dans ce vaste mouvement de transformation de la société (en société de masse), la *presse d'opinion*, telle que nous l'avons décrite dans la première partie du présent chapitre, s'est, en effet, considérablement métamorphosée au cours du XX^e siècle. Elle s'est d'abord institutionnalisée et professionnalisée pour devenir une *presse d'information commerciale*, c'est-à-dire marchande, qui s'adonne principalement au commerce de l'information. Puis, au fur et à mesure de sa systématisation et de sa rationalisation technico-économique, elle est devenue un *média de masse* qui produit à la fois de l'information et du divertissement (Miège, 1995). La distinction entre la presse d'opinion et le média de masse est absolument fondamentale, et ce, tant aux plans matériel, structurel qu'idéal. Nous allons exposer brièvement, dans ce qui suit, en quoi le média de masse se distingue de la presse d'opinion et dans quelle mesure la mutation de cette dernière en média de masse – qui s'est opérée, dans un premier temps, aux États-Unis – conduit directement ou indirectement à d'importants bouleversements sociétaux. Aussi, nous allons voir comment elle correspond à terme, du moins potentiellement, au passage d'un mode de production « moderne » à un de production « postmoderne » des représentations de la réalité (de la société et du monde).

La première distinction qui s'impose à nous tient au rôle que joue le média de masse dans la société contemporaine, un rôle qui contraste considérablement avec celui que jouait la presse d'opinion dans la société moderne bourgeoise. En tant qu'archétype médiatique, la presse d'opinion constitue, comme nous l'avons vu précédemment, un véritable organe politique de la société civile qui relaie – certes à plus petite échelle, mais à travers une panoplie de petits journaux autonomes, rattachés à diverses organisations à orientation essentiellement politique – les multiples discussions et débats qui se tiennent dans l'espace public et qui portent sur les grands enjeux socio-politiques de la société (Habermas, 1978). Le média de masse (ainsi que son mode de fonctionnement) se distingue de la presse d'opinion en ce qu'il constitue plutôt un vaste outil technique de communication qui, essentiellement, produit et transmet – à un public dès lors élargi et à travers de grands empires médiatiques majoritairement privés – une information tirant indifféremment sa source de l'État, de la société civile et de la sphère privée de la société²⁶ et reposant à la fois, sur un peu tout et n'importe quoi, c'est-à-dire sur l'actualité économique, politique ou culturelle, allant des faits-divers, aux sports, en passant par les activités de divertissement (Deschênes, 2005; Gingras, 2006).

Ainsi constitué en un vaste outil technique de communication qui se prête, entre autres et en principe, à la publicité des points de vue ou des intérêts particuliers de tous et de chacun (gouvernements, experts, entreprises privées et divers groupes de pression, d'intérêt ou autres de la société civile), le média de masse tend, *ipso facto*, à s'écarter du rôle que jouait jadis la presse d'opinion, à savoir celui de relais unique de l'opinion publique (réfléchie et critique) qui se dégageait des discussions et des débats. Comme l'explique Freitag, le média de masse ou, plus globalement, l'espace médiatique ne représente en fait que « la somme ou l'interface commune de tous les

²⁶ Cette « division tripartite », caractéristique de la modernité, tend notamment à se dissoudre dans les sociétés contemporaines (Freitag, 2002a, p. 88-90). Les médias auraient, par ailleurs, contribué à créer une confusion entre ces trois entités en devenant un « moyen de pénétration des intérêts privés dans la sphère publique » (Deschênes, 2005, p. 33).

champs d'influence, de tous les flux de communication et d'information, l'interstice commun de tous les jeux d'intérêts, l'espace de résonance (mais non plus de raisonnement et de réflexion) de tous les courants et mouvements d'opinion » (1998, p. 265-266). Toutefois, si le média de masse ne se fait plus véritablement le relais de l'opinion publique, il tend néanmoins à la produire de même qu'à produire du consentement et de l'adhésion au sein de la société civile en se faisant le substrat des points de vue des différents acteurs de la société, notamment des plus influents. En effet, celui-ci joue le jeu des « stratégies d'influence » que ces derniers mettent au point pour attirer l'attention du public (ou plutôt la masse) et l'amener à adhérer à son point de vue (Miège, 1995; Chomsky et Herman, 2003; Gingras, 2006). Ainsi, le média de masse ne constitue pas uniquement ou simplement un vaste outil technique de communication publicitaire, mais aussi et surtout un instrument efficace de persuasion et d'adhésion qui mobilise la masse et produit du consentement²⁷.

Mais au-delà de cette réflexion sur la production médiatique de l'opinion publique, ce qui compte de saisir par rapport à ce qui vient d'être dit, c'est le fait que la Presse ne semble plus incarner aujourd'hui le principe de *Publicité* – au sens habermassien du terme –, mais plutôt s'en départir au profit d'une *publicité* de « démonstration » et de mobilisation de la masse à l'intérieur de laquelle les « stratégies d'influence » (le marketing politique, le spectacle et la mise en scène des jeux d'intérêts entre les différents acteurs de la société) se substituent à la « rhétorique politique » et à la « délibération rationnelle », c'est-à-dire réflexive et critique (Habermas, 1978). Or à partir du moment où elle abandonne le principe idéal

²⁷ Il ne s'agit que de mentionner à cet égard l'effet pervers auquel conduisent les sondages – produits et/ou diffusés par les médias de masse – sur l'opinion publique quand ils prétendent représenter ou refléter celle-ci, alors qu'il est généralement reconnu que ceux-ci ont pour but précisément de produire l'opinion publique (Gingras, 2006, p. 165-166). La confusion que tendent à produire les médias de masse ne conduit-elle pas à faire de l'opinion publique « une spectatrice d'elle-même » ? (Baudrillard, 1997, p. 100). L'opinion publique, comprise « en tant que dynamique conflictuelle de réflexion sur le monde et de construction d'un regard critique capable de nourrir des choix collectifs », existe-t-elle encore aujourd'hui ? (Pichette, 2005, p. 4) Selon Jean Baudrillard, elle n'existe plus (1997, p. 100). Nous y reviendrons.

et normatif de *Publicité*, s'affranchit de la fonction politique qui jadis la caractérisait et se détache de cet idéal politique d'établir un rapport réfléchi et critique vis-à-vis de la réalité et du pouvoir, la Presse ne cherche ainsi plus à « entraîner les citoyens dans une discussion publique rationnelle » (Deschênes, 2005, p. 45), à susciter chez eux la pratique de la discussion, du raisonnement public et de la réflexion critique à l'égard du pouvoir ou de la domination, c'est-à-dire des règles, des normes et des principes politiques ou autres qui régissent la vie en société (Habermas, 1978; Pichette, 2007). Et, par conséquent, elle ne permet plus la formation d'une opinion éclairée, au sein de la société civile, sur les grands enjeux socio-politiques (Gingras, 2006).

Ceci dit, si la Presse s'est affranchie du rôle de relais de l'opinion publique et de « trait d'union » entre la sphère publique et celle du pouvoir, c'est moins parce qu'elle a subitement et catégoriquement renoncé à cet idéal politique d'établir un rapport réfléchi et critique vis-à-vis de la réalité sociale et du pouvoir, que parce qu'elle l'a progressivement perdu de vue au cours de son développement au XX^e siècle. C'est, en effet, au fur et à mesure de son institutionnalisation, de sa professionnalisation et de sa marchandisation, que la Presse s'est détournée de cet idéal politique pour épouser un autre idéal, celui de « l'objectivité ». Et c'est en vertu de ce nouvel idéal d'objectivité, que la Presse s'est progressivement affranchie de sa fonction idéale-politique (Pichette, 2007), qu'elle a adopté une « position de surplomb » par rapport à l'opinion publique et qu'elle s'est saisie, pour autrui et au nom d'autrui, de la discussion publique sur la totalité, soit sur la société et le monde (Deschênes, 2005). Or en se projetant vers ce nouvel idéal d'objectivité, en adoptant « une position de surplomb » et en se faisant « le représentant objectif » de tous les courants et mouvements d'opinion – en l'occurrence, le médium « quasi naturel, authentiquement représentatif » de la population (*ibid.*, p. 44-45) – la Presse s'est non seulement déchargée de sa fonction originelle, mais elle s'est également confondue avec le public pour graduellement se substituer à lui. Au lieu d'ouvrir la parole à la société civile et de l'inviter à se saisir d'elle-même des grands enjeux de la société – à

discuter, débattre et participer collectivement à l'orientation normative du devenir de la société –, elle s'est plutôt légitimée comme le seul porte-parole en mesure d'assurer de manière objective, neutre et transparente, la publicité des points de vue et des opinions de tout le monde, s'emparant du coup du pouvoir de déterminer les sujets d'actualité (dits d'intérêts publics) qu'elle sélectionne et diffuse elle-même et de fixer le cadre de la discussion publique²⁸ (Deschênes, 2005). C'est ainsi qu'Habermas (1978), l'École de Francfort et, plus récemment, des auteurs comme Bernard Miège (1995, 1996), Michel Freitag (1998, 2002a), Jean Pichette (2005, 2007) et Anne-Marie Gingras (2006) interprètent cette transformation de la Presse et de la pratique journalistique comme significative d'une dégénérescence de l'espace public ; du principe de citoyenneté et de l'idéal démocratique inhérents au modèle idéal-typique de l'espace public.

Si les médias de masse se saisissent et fédèrent le cadre de la discussion publique sur les réalités sociales, politiques, économiques et culturelles qui façonnent la société et le monde, nous verrons, dans ce qui suit, qu'ils le font d'une manière particulière qui ne semble *a priori* assujettie à aucune normativité ou idéalité politique. En effet, les grands médias d'information ont ceci de particulier qu'ils se définissent (s'auto-définissent) comme un organe qui ne prend pas part aux idéologies qui ont cours dans la société, mais qui les démystifie en produisant et transmettant une information dite objective et transparente à l'intérieur de laquelle les réalités de la société et du monde sont présentées dans toute leur authenticité, intégralité et positivité. Ainsi, dans les médias d'information on entend ceci : « voici les faits », « voici la réalité » et « voici toute la vérité relativement à telle ou telle chose »

²⁸ Il importe de préciser à ce titre que ce n'est pas tant la Presse qui tend à se substituer au public que l'ensemble des grands acteurs ou organisations de la société contemporaine (les gouvernements, les experts les plus réputés, les corporations les plus puissantes et les groupes de pression ou d'intérêt les plus influents) qui instrumentalisent la Presse pour « accréditer l'impact » et la « légitimité » de la norme qu'ils cherchent à produire dans la société (Deschênes, 2005, p. 9). Bref, c'est tout cet ensemble (y compris la Presse) qui se lance dans un jeu de puissance qui est celui de s'accaparer la capacité à produire du sens et de la norme dans la société.

(événement, phénomène, personne, etc.) ; « nous l'avons démystifiée pour vous », « nous avons fait toute la lumière sur elle »²⁹. Cette posture réaliste, qu'adoptent généralement les grands médias d'information, ne nous apparaît pas, à première vue, problématique. Pourquoi ne pas saisir cette offre irrésistible, que font les médias, de dresser pour nous un portrait empirique, positif, authentique et intégral de la réalité ? N'est-ce pas, en fait, ce que nous attendons d'eux ? N'attendons-nous pas d'eux qu'ils nous présentent une information objective et transparente sur les réalités de la société et du monde ?

Or le problème que posent aujourd'hui les médias de masse se situe, selon nous, précisément dans le fait que contrairement à ce qu'ils prétendent, ils s'attaquent moins au *contenu* des représentations de la réalité (des idéologies), qu'à leur *forme* et leur *nature*, en nous proposant une nouvelle manière de penser, d'évaluer et de juger la réalité, bref de nous représenter la société et le monde ; une nouvelle manière qui est empirique, positive, technique, factuelle, immédiate et définalisée, c'est-à-dire qui n'est *a priori* rattachée à aucune normativité ou idéalité politique. Mais avant même de clarifier l'idée que nous venons d'avancer, il importe de nous arrêter, au préalable, à cette autre idée sous-jacente selon laquelle les médias de masse tendent à semer la confusion entre les représentations et l'information, au sens phénoménologique des termes ; entre les représentations qu'ils prétendent démystifier et l'information qu'ils produisent et diffusent, comme si cette dernière ne se nourrissait pas des premières. Alors que, comme nous l'avons évoqué en introduction de notre premier chapitre, pour produire de l'information, créer la nouvelle et ainsi assurer leur propre fonctionnement et reproduction, les médias doivent nécessairement se nourrir de

²⁹ Pour illustrer cette logique, il ne s'agit que de prendre pour exemple la manière dont la chaîne d'État, Radio-Canada prétend couvrir la campagne électorale de 2008 au Québec. Sur son site Internet, dans la section attribuée à cette campagne, il est dit ceci : « Pendant une campagne électorale, les candidats et les chefs multiplient les affirmations, les dénonciations et les promesses. Ces déclarations correspondent-elles à la réalité ? Nos journalistes les examinent à la lumière des faits » (Radio-Canada, « Épreuve des faits », <<http://elections.radio-canada.ca/elections/quebec2008/2008/11/17/006-epreuve-faits.shtml>> (consulté le 24 novembre 2008).

représentations (sociales, institutionnelles ou autres) qui ont une certaine substance, consistance, stabilité et permanence dans la société. L'information médiatique ne se produit pas futillement et aléatoirement, à partir du vide et sans un quelconque ancrage dans la vie sociale, politique ou culturelle. Pour faire sens, elle doit donc forcément se nourrir de représentations car, selon Günther Anders, « il appartient à la nature même de l'information de naître du jugement » (Simonelli, 2004, p. 58). Cela étant dit, si les médias de masse sont problématiques, nous explique Anders, c'est justement parce qu'ils occultent une partie de cette nature (Anders, 2002).

Prétendant donc parler au nom du *Réel*, les médias de masse tendent d'emblée à escamoter la nature « originelle » de l'information, à savoir les « pré-jugés » qui sont à l'œuvre dans le processus de production de l'information et qui permettent « l'enfantement de la nouvelle » (Anders, 2002). Ils semblent, du moins, mystifier ou semer la confusion quant à l'essence même de l'information en réifiant et subvertissant les représentations (sociales, institutionnelles ou autres) dont ils s'abreuvent pour créer la nouvelle, en traitant, par exemple, celles-ci comme des informations factuelles et objectives, en les présentant comme des vérités de fait, des évidences ou des réalités apolitiques, ahistoriques et vidées de leur contexte, en les exhibant comme des fatalités, etc. ; bref, en naturalisant, normalisant ou neutralisant les représentations et, tout compte fait, en éclipsant leur ancrage idéologique (politique). Ainsi, comme le dit Henri Lefebvre dans sa critique de l'idéologie informationnelle : « le concept s'estompe » ou « disparaît devant le fait », « le négatif disparaît devant une positivité parfaite » (1981, p. 148-149). D'ailleurs, dans les grands médias d'information, les représentations sont parfois subverties dans une positivité si parfaite, qu'il nous devient presque impossible de les juger et de les contester. Certaines d'entre elles sont par moments si naturalisées, normalisées ou neutralisées, qu'elles deviennent en effet quasi indiscutables, incontestables et irréfutables. Elles se figent et se cristallisent dans un discours aseptisé et dans des images « prêt-à-clicher », bref dans une information médiatique hermétique qui court-

circuite en quelque sorte la discussion publique et le débat politique. Produisant ainsi une information prête à être consommée, mais qui préalablement à sa diffusion a bien « prémâché », « digéré », « assimilé » ou « pré-jugé » les représentations, les médias de masse tendent ipso facto à nous réduire au rang de consommateurs d'information ou de spectateurs d'un monde qui « vient à nous et non l'inverse » ; un monde qui se déroule devant nous et pour nous et auquel nous sommes invités moins à participer, qu'à nous adapter et nous conformer (Anders, 2002, p. 131-134). Dans la même veine qu'Anders, Jean Pichette explique que, suivant ce mode de fonctionnement, les médias d'information nous invitent dès lors à croire que : « puisque « le monde est comme il est », conformément à une logique à laquelle nous serions « naturellement » soumis, nous devons tous nous adapter individuellement à la réalité et tenter, chacun pour soi, de nous trouver une place au soleil. C'est ainsi que nous devenons tous des spectateurs impuissants – et cyniques – dans le monde » (2005, p. 5). Et à ceci, nous ajouterions : c'est ainsi que nous assistons à une sorte d'expropriation du jugement et de dépérissement de la liberté (politique) chez le sujet.

L'expropriation du jugement et le dépérissement de la liberté (politique) chez le sujet contemporain, notamment américain, ne sont certes pas, et fort heureusement, des phénomènes sociétaux achevés. Il n'en demeure pas moins que ces processus involutifs tendent à s'accélérer au fur et à mesure que les grands médias d'information nous proposent une nouvelle manière de nous « représenter » la société et le monde qui est immédiate, non réflexive et apolitique, et qui, à cet effet, ne passe plus par la pratique du débat politique, du raisonnement public et de la réflexion rationnelle-critique. Car forcément, en court-circuitant cette pratique, en compressant le temps nécessaire à la réflexion et au jugement, en réduisant la distance entre la réalité et la représentation, en présentant le monde dans son « évidence » uniquement « empirique, incontournable, inquestionnable » et en enfermant « le réel dans ce qu'il est », les médias de masse portent atteinte non seulement à notre condition citoyenne, c'est-à-dire à la possibilité politique pour les citoyens de changer « l'ordre des

choses », mais également à la dimension fondamentale de notre être qui est idéelle, contrafactuelle et transcendantale, bref à cette distance symbolique qui nous permet de penser, de réfléchir, de juger et d'agir sur le monde (Baudrillard, 2004; Pichette, 2007). Comme l'affirme Michel Freitag :

Ce que la communication et l'information ainsi déployées et agissantes tendent finalement, objectivement, à dissoudre, c'est le fondement de possibilité d'une communication et d'une praxis interpersonnelles orientées vers la recherche réfléchie d'une synthèse publique impliquant un engagement normatif commun et un partage collectif des objectifs légitimes de l'action sociale, et qui passe alors nécessairement par la forme politique entendue au sens large de la *politheia*. Les médias refoulent une telle communication et une telle action proprement symboliques dans le domaine de la vie et des relations interpersonnelles privatisées et, en tant que telles, indifférentes à l'orientation, au développement et à la régulation de la vie sociétale effective, qui se trouve régie de manière non critique, non dialogique et non réfléchie par une multitude de « mécanismes autonomisés » dont les médias, au sens large que j'ai donné ici à ce terme, représentent en même temps le mode d'interconnexion, le moyen opératoire et la substance même. Cela comporte aussi, à terme, la dissolution de toute représentation commune *a priori* du monde, qui se trouve ainsi réduit à la multitude indéfinie des « informations » qui le concernent [...]. (1998, p. 268)

C'est dans ce sens que Jean Pichette exprime l'idée selon laquelle nous assistons, dans la société contemporaine, à une « désymbolisation du monde » et, conjointement, à une « crise de la représentation » (2007, p. 18). Certes un danger potentiel plane sur nos têtes et qui consiste dans le fait que les médias de masse parviennent, insidieusement mais effectivement, à exercer une emprise directe sur notre manière de se représenter le monde, de sorte que notre rapport à celui-ci ne serait plus structuré à partir de l'expérience que nous en faisons, mais déterminé par les médias eux-mêmes, c'est-à-dire par les normes que ces derniers tendent à induire ; des normes qui semblent plutôt diffuser, autoréférentielles et *a priori* ancrées dans aucune idéalité politique formelle et cohérente de la société.

Par ailleurs, si les grands médias d'information ne semblent *a priori* assujettis à aucune normativité ou idéalité politique, ils ne sont cependant pas pour autant imperméables aux idéologies qui se déploient dans la société. Au contraire, le fait qu'ils soient dépourvus de tout *a priori* politique les rend de facto davantage perméables aux idéologies dominantes de la société et plus vulnérables, voire assujettis, aux nombreuses et diverses stratégies d'influence que mettent de l'avant les plus puissants et influents acteurs (groupes ou organisations) de la société. Or si l'information produite par les médias de masse n'est pas *a priori* idéologique, elle l'est cependant *a posteriori*. C'est d'ailleurs l'hypothèse que nous avancerons et développerons dans la troisième partie du présent chapitre.

Les grands médias d'information se soumettent néanmoins (et de manière formelle) à d'autres types de « normes », soit à des critères économicistes de productivité, d'efficacité et de rentabilité, puisque ce qui compte par-dessus tout pour les entreprises médiatiques c'est d'être rentables, mais aussi et surtout de maximiser leurs profits en obtenant de plus grandes cotes d'écoute ou en atteignant de plus grands tirages (Gingras, 2006). Or, c'est précisément parce que les médias ne cherchent qu'à assouvir cet appétit insatiable de maximisation des profits, qu'ils produisent une information de moins en moins substantielle et de plus en plus spectaculaire. Suivant leur logique, ce qui est rentable et profitable, c'est avant tout une *information spectacle* qui produit de « l'effet » et qui fait parler la masse ; une information qui, au moyen d'images fortes et de discours alarmistes, catastrophistes et sensationnalistes, génère des affects, des passions et des réactions. Ainsi, nous disent Florence Aubenas et Michel Benasayag : « tout se passe comme si, hors de cette dimension spectaculaire, plus rien ne pourrait prétendre à l'épaisseur d'un événement ou d'un fait. La souffrance, la joie, l'injustice continuent d'exister dans le monde invisible mais, si elles n'accèdent pas à leur représentation, elle semblent soudain d'un éclat moindre » (1999, p. 32). En produisant une information spectacle,

plus communément appelée *infotainment*³⁰, les médias d'information n'invitent plus, du moins, les citoyens à s'engager dans des discussions rationnelles et critiques sur les grands enjeux de société, discussions qui, par ailleurs, ont de moins en moins lieu dans l'espace public contemporain.

En somme, ce que signifie à terme la transformation de l'espace public en espace médiatique, c'est la perte progressive mais effective, dans la société, d'un espace politique de représentation au cœur duquel le citoyen est appelé à se saisir lui-même et avec autrui (en collectivité) de la *totalité* – c'est-à-dire des réalités sociales, politiques, économiques, culturelles ou autres qui façonnent la société et le monde –, et à se représenter idéalement cette dernière avec toute la distance critique et réfléchie nécessaire. En effet, cet espace politique tend à perdre toute sa dimension réflexive et critique ainsi que sa portée idéale, transcendante et contrafactuelle qui le caractérisent, au fur et à mesure qu'il est « pris en charge » et « parasité » par les médias de masse, et que ceux-ci proposent voire imposent une nouvelle manière de se représenter la société et le monde qui est immédiate (non réfléchie et critique), positiviste (qui ne fait valoir que le factuel, au détriment de l'idéal) et « définalisée », c'est-à-dire qui n'est *a priori* rattachée à aucune normativité ou idéalité politique formelle et explicite de la société (Freitag, 1998). C'est d'ailleurs dans ce sens que nous avons soulevé ci-haut l'idée selon laquelle la transformation de l'espace public en espace médiatique correspond, dans son aboutissement, au passage formel d'un mode de production « moderne » à un mode de production « postmoderne » des représentations de la réalité.

Bien sûr, l'espace public ne s'est pas complètement effondré dans nos sociétés contemporaines. Malgré le fait que la logique propre à l'espace médiatique tend globalement à s'imposer aujourd'hui à l'échelle de la planète, nous croyons, en effet,

³⁰ L'infotainment est un néologisme né de la contraction des mots « information » et « entertainment » (Balle, 2004, p. 63).

que certains éléments constitutifs de l'espace public subsistent plus que d'autres, et ce, notamment dans les sociétés d'Europe qui ont connu, à proprement dit, une révolution moderne, qui s'attachent plus fortement aux idéaux correspondant au projet idéal-politique de la modernité et qui, à cet effet, résistent davantage au mouvement de transformation général (postmoderne) des structures politique, institutionnelle et idéologique qui caractérisent la société moderne (Freitag, 1998, 2002a). Nous présumons, par exemple, que le modèle des médias de masse (issue de la société américaine) tende à se heurter à une tradition journalistique singulière encore aujourd'hui relativement bien ancrée dans des pays comme la France, tradition qui correspond au modèle de la presse politique ou d'opinion que nous avons plus haut tenté de décrire. Par ailleurs, il importe de préciser, à ce titre, que la presse d'opinion, qui s'est développée dans la société moderne bourgeoise, n'a pas toujours été conforme à son idéal constitutif. Comme le dit Jean Pichette : « il ne s'agit pas ici d'affirmer que le journalisme a connu un âge d'or » (2007, p. 17). On a pu, en effet, observer que c'était plus souvent l'élite sociale qui s'exprimait à travers cette presse. Nous croyons néanmoins que celle-ci possédait la qualité d'être justement porteuse d'un idéal politique démocratique, ce qui semble être peu le cas pour les actuels médias de masse, et ce, même si certains experts, comme Dominique Wolton (1989, 1990), sont encore portés à le croire. Enfin, ce qu'il faut comprendre, par rapport à ce qui a été dit dans cette deuxième partie du chapitre, c'est le fait que l'espace public et la presse d'opinion tendent indéniablement et sérieusement à s'effriter et à dépérir dans les sociétés actuelles, notamment nord-américaines, au profit de l'espace médiatique et des médias de masse que nous avons jusqu'ici suffisamment étrillés³¹.

³¹ Notre description idéal-typique de l'espace médiatique et des médias de masse s'est d'ailleurs essentiellement fondée sur les tendances observées et étudiées, par certains auteurs, dans la société américaine. Notre critique s'adresse donc plus spécifiquement au modèle singulier de l'espace public et des médias de masse américains, modèle qui tend toutefois aujourd'hui à se globaliser et à s'étendre à l'échelle de la planète.

Les conséquences réelles ou potentielles de cette transformation sur la société ont été, à notre avis, amplement évoquées dans la deuxième partie de notre chapitre. Cela étant dit, nous n'avons peut-être pas suffisamment insisté sur la puissance effective des médias de masse dans nos sociétés contemporaines. En effet, en s'engageant dans un jeu de puissance – qui consiste, entre autres, à s'accaparer la capacité à produire du sens et de la norme dans la société – il est dès lors possible de penser que les médias de masse organisés et systématisés s'érigent de plus en plus en un *système de contrôle et de gestion de la réalité* « dont l'emprise s'étend sur la totalité du champ de l'action humaine, tant au niveau individuel que collectif » (Freitag, 2002b, p. 12). En décidant de la « nouvelle », en jugeant pour nous de ce qui est important de dire et en nous proposant comment et quoi penser de la réalité qu'ils prétendent exposer dans toute son authenticité, intégralité et positivité, les grands médias d'information tendent indéniablement mais insidieusement à se substituer à la collectivité de même qu'à la fédérer ; ils tendent, du moins, à orienter, façonner voire conditionner notre manière d'évaluer, de juger et d'agir sur la réalité. En déterminant précisément les sujets d'actualité relatifs au monde arabe et musulman, et en fixant le cadre de la discussion publique sur cette région du monde et sur ses relations avec l'Occident, ils viennent donc considérablement structurer voire déterminer notre manière de se représenter l'altérité arabe et musulmane et de se rapporter à elle. Nous voici alors maintenant engagés au cœur des préoccupations de notre troisième et dernière partie du chapitre, essentiellement consacrée aux effets que génère – ou que peut potentiellement générer – la transformation de l'espace public en espace médiatique sur les représentations occidentales (tout particulièrement américaines) de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes, et des multiples réalités qui les concernent.

2.3 Métamorphose de la représentation de l'altérité dans l'espace médiatique

À la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici dans ce chapitre, il nous apparaît donc beaucoup plus clair et évident que les représentations orientalistes produites par les empires français et anglais sur l'altérité arabe et musulmane se distinguent substantiellement de celles produites par l'empire américain ; une distinction qui, selon nous, peut s'expliquer, entre autres, par cette transformation de l'espace public en espace médiatique. Dans notre premier chapitre, nous avons, en effet, montré qu'il existe une continuité formelle entre les savoirs impérialistes européens et américains, laquelle se résume comme suit : la production d'un savoir instrumental de l'Autre arabe et musulman dont la visée exprime la volonté d'une puissance d'agir sur cet Autre (Saïd, 2005). Nous avons, autrement dit, montré que les savoirs orientalistes américains d'après-guerre ont indubitablement hérité de l'épistémologie « positiviste » et « utilitariste » qui a émergé de la période impérialiste et coloniale européenne. Cela étant dit, parallèlement à cette ressaisie américaine d'un type de savoir positiviste et utilitariste sur l'altérité arabe et musulmane – dont la fonction consiste à assurer le maintien de l'hégémonie de la puissance dominante sur le « monde extérieur » –, il se trouve que les États-Unis ont été le laboratoire d'une toute nouvelle modalité de production (et de communication) des représentations de la réalité qui correspond au modèle d'espace médiatique que nous avons ci-haut développé, lequel modèle se démarque radicalement de celui de l'espace public. S'il est possible de penser qu'une rupture substantielle s'est donc opérée entre le savoir orientaliste dit classique (européen) et le savoir néo-orientaliste (américain), c'est, selon nous, en raison précisément de la formation, certes progressive mais effective, aux États-Unis d'un espace médiatique au cours du siècle dernier.

Comme nous l'avons montré au premier chapitre de notre mémoire, les orientalistes français et anglais ont formellement produit un type de savoir instrumental de l'Autre arabe et musulman qui, effectivement, est venu

(indirectement ou non) accréditer ou rationaliser l'édification et la pérennisation d'un rapport de domination avec cet Autre (Hentsch, 1988; Saïd, 2005). Il importe, toutefois, d'apporter ici une nuance qui tient compte des considérations théoriques discutées dans le présent chapitre car tout aussi « positiviste » et « utilitariste » qu'il ait pu être, le savoir orientaliste classique devait néanmoins théoriquement faire l'objet de débats et de discussions publiques dans la société civile française ou anglaise. L'Europe a donc certainement produit, au cours de la période impérialiste ou coloniale, des représentations orientalistes qui se caractérisaient par un certain mépris et une certaine négation de l'altérité arabe et musulmane, mais celles-ci étaient ultimement ou, du moins, virtuellement soumises à un espace public qui était encore politiquement bien dynamique. Celles-ci y étaient soumises puisqu'elles étaient essentiellement produites à l'échelle politique, c'est-à-dire au niveau de la lutte politique pour la détermination de l'orientation générale de la société. L'idéologie impérialiste classique ainsi que l'ensemble des savoirs et des discours orientalistes anglais et français, qui ont permis de rationaliser la volonté politique (étatique) d'établir et de maintenir un rapport de domination sur le monde arabo-musulman, devaient alors *principiellement* passer par le débat et l'examen publics – par cette étape de la justification ou de la légitimation rationnelle-politique – et étaient donc, en ce sens, *a priori* discutables, critiquables et contestables dans la société civile. Voici donc, du moins sommairement, la raison pour laquelle les représentations orientalistes classiques européennes se distinguent des représentations (néo)orientalistes américaines : elles s'en distinguent théoriquement parce qu'elles devaient nécessairement (idéalement) passer par le « tribunal public » de la raison, par cette étape ou ce moment à proprement dit politique (réfléchi et critique), qui correspondait à l'idéal démocratique des sociétés modernes européennes.

Or, la situation nous apparaît bien différente dans le contexte actuel de l'impérialisme planétaire conduit, depuis la Seconde Guerre mondiale, par la superpuissance américaine. Le mode dominant de production (et de communication)

des représentations orientalistes de l'altérité arabe et musulmane s'est, en effet, considérablement transformé dans la société américaine. Il s'est à notre avis modifié dans la mesure où dès le milieu du XX^e siècle – c'est-à-dire à ce moment précis où les États-Unis prenaient le relais des politiques impérialistes de contrôle sur le monde arabo-musulman et l'intelligentsia du pays devenait le principal successeur en matière d'orientalisme, soit le principal producteur « mondial » d'un savoir orientaliste sur l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes (Saïd, 2005) –, la société américaine voyait déjà son espace public se muter en un espace médiatique. Dans le contexte, donc, de la société américaine contemporaine où les représentations « dominantes » (c'est-à-dire institutionnelles, politiques et scientifiques) semblent passer non plus par l'espace public – déjà faible et affaibli aux États-Unis –, mais directement par l'espace médiatique, il est alors possible de penser qu'il devient d'emblée difficile, au cœur même de l'empire, de discuter publiquement et de débattre politiquement des représentations orientalistes ou impérialistes qui y sont produites. Puisque, comme nous l'avons préalablement expliqué, les discussions publiques et les débats politiques tendent, dans le contexte d'une telle société, à être aussitôt court-circuités par les médias de masse ; par ce vaste outil de communication au moyen duquel, par exemple, les grands politiciens, technocrates ou experts de la société – en l'occurrence les grands idéologues et défenseurs de l'impérialisme – cherchent à produire, de manière pragmatique et efficace, du consentement et de l'adhésion, à mobiliser et persuader stratégiquement (plus que rationnellement et politiquement) le « public » du bien fondé de leurs conduites et, parallèlement à cela, à produire de la norme dans la société conformément à leurs propres « visions » de la société et du monde, à leurs propres idéologies. Ainsi immédiatement « publicisées » par les médias de masse organisés et systématisés, les représentations orientalistes et impérialistes tendent à ne plus passer par un « examen public », par ce moment apriorique de la justification ou de la légitimation rationnelle-politique, mais à se consolider par le truchement d'une information médiatique qui tend, techniquement, à les naturaliser, normaliser ou neutraliser.

Nous voici donc précisément au cœur de la thèse que nous défendons dans le présent mémoire et que nous pouvons résumer comme suit : au sein de cette Amérique, qui cherche obsessionnellement à prendre le contrôle de la « totalité », les médias de masse tendent à renforcer, consolider ou cristalliser les représentations dominantes de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes, ainsi que des multiples réalités qui les touchent. Par représentations dominantes, nous entendons, entre autres (mais pas uniquement), les idéologies impérialistes contemporaines ainsi que les savoirs et discours néo-orientalistes à « saveur huntingtonienne » qui indirectement ou non accréditent ou rationalisent ces idéologies et les conduites auxquelles elles donnent lieu, par exemple, au Moyen-Orient, à savoir les jeux de puissance, les tractations ou manipulations politiques, les embargos, les guerres, les invasions, etc. S'il est, selon nous, possible de penser que les médias rétroagissent positivement sur ces représentations ainsi que sur la position hégémonique américaine, ce n'est pas tant parce qu'ils tendent – conformément à toutes les critiques standards qui considèrent les médias de masse comme un simple vecteur des points de vue dominants de la société – à les relayer, que parce qu'ils tendent ultimement à les naturaliser, normaliser ou neutraliser ; bref à les réifier et à éclipser leur ancrage politique (idéologique), de sorte qu'il devient difficile pour le « public » (du moins, théoriquement) de les critiquer et de les contester.

Comme nous l'avons expliqué plus haut, cette naturalisation, normalisation ou neutralisation des représentations dominantes de la société par les médias de masse peut s'opérer, plus ou moins concrètement, de diverses manières : (1) en les traitant comme des informations immédiates et factuelles, composables et recomposables selon les aléas du moment, les points de vue, les réactions d'un tel ou d'un autre ; (2) en se fixant sur la question technique et apolitique de leurs effets et de leur succession empirique, lesquels vont être sélectionnés et identifiés par les médias eux-mêmes ; (3) en les « décontextualisant » ; (4) en les présentant comme des réalités apolitiques ou circonstanciées ; (5) en les exhibant comme des évidences ou comme une sorte de

« fatalité » ; (6) en exposant les jugements critiques vis-à-vis de ces représentations comme de simples points de vue parmi d'autres ; (7) en produisant une information spectacle ; etc. Ces différents et nombreux procédés (que nous venons partiellement d'énumérer), qui se mettent « techniquement » et quasi « naturellement » à l'œuvre dans le processus de production de l'information « objective » et « transparente »³², produisent cependant un effet identique puisqu'ils conduisent tous à une dépolitisation des représentations dominantes de la réalité et, corollairement, à un renforcement, une consolidation ou une cristallisation de ces dernières dans la société. C'est d'ailleurs dans ce sens que nous évoquions plus haut l'idée selon laquelle les grands médias d'information ne sont généralement qu'*a posteriori* idéologiques. Bien qu'ils ne semblent pas *a priori* idéologiques – c'est-à-dire rattachés à une quelconque normativité ou idéalité politique –, ils le deviennent *a posteriori* en consolidant de la sorte les représentations dominantes de la société, à savoir ici les représentations impérialistes et orientalistes généralement produites sur l'altérité arabe et musulmane.

À propos de ce qui vient d'être dit dans ce chapitre, nous pouvons mieux saisir la manière dont les représentations dominantes de l'altérité arabe et musulmane tendent à être produites et surtout à se déployer dans la société contemporaine, tout particulièrement américaine. Certes, cette mutation postmoderne de l'espace public de débat en espace médiatique d'information n'explique pas, à elle seule, les tendances observées par rapport à la nature singulière des représentations contemporaines de cette altérité. Néanmoins, nous croyons fermement que le « facteur médiatique » joue un rôle déterminant dans la manière dont se construisent

³² À notre avis, ces procédés de naturalisation, de normalisation ou de neutralisation des représentations dominantes de la société ne résultent pas *a priori* d'une concertation ou d'une manœuvre politique entre les acteurs médiatiques, politiques ou autres. Bien que cela puisse se produire à l'occasion, nous considérons que ces procédés sont avant tout de nature technique.

aujourd'hui les représentations sociales de l'altérité arabe et musulmane ; une altérité qui, par ailleurs, s'est fait principalement « connaître » en Amérique du Nord et dont on a pris véritablement conscience de son « existence » par le truchement des médias de masse (Saïd, 2005). Dans le prochain chapitre, nous verrons comment les médias de masse en Occident tendent globalement à « représenter », dans l'information journalistique, les réalités sociales, culturelles, politiques ou autres relatives à l'islam et au monde arabe et musulman. Autrement dit, nous expliquerons comment certaines des thèses que nous avons jusqu'ici développées dans ce mémoire tendent à s'actualiser.

CHAPITRE III

PRODUCTION MÉDIATIQUE D'UNE FIGURE RÉIFIÉE DE L'ALTÉRITÉ ARABE ET MUSULMANE

Au premier chapitre de notre mémoire, nous avons tenté de comprendre, à partir d'une généalogie critique des savoirs et des discours dominants produits en Occident, les origines et les particularités propres de la représentation contemporaine de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes : sa genèse, ses fondements épistémologiques, ses orientations idéologiques et sa manifestation dans la pratique sociale, notamment dans le savoir expert. Au deuxième chapitre, nous avons cherché à comprendre comment se *déploient* les savoirs et les discours dominants produits sur l'altérité arabe et musulmane dans le contexte des anciens empires français et anglais, d'une part, et de l'actuel impérialisme planétaire (pilote par la superpuissance américaine), d'autre part. Il s'agissait principalement de saisir, dans ce chapitre, comment ces savoirs et ces discours – de type orientaliste ou impérialiste – se déploient différemment aujourd'hui, et ce, tout particulièrement dans la société américaine. Or, c'est en étudiant le concept d'*espace public*, en nous penchant sur son développement historique depuis sa constitution jusqu'à nos jours et en examinant l'importante mutation dont il a fait l'objet au cours du XX^e siècle, notamment aux États-Unis, que nous avons pu constater (du moins théoriquement) que les représentations dominantes de cette altérité tendent de moins en moins, aujourd'hui, à être relayées et soumises à un *espace public* de débat, comme ce fut sensiblement le cas dans les anciens empires français et anglais, mais tendent plutôt à se déployer dans un *espace médiatique* d'information qui « assiège » le débat public.

À partir de cet examen approfondi de la mutation postmoderne de l'espace public en espace médiatique, nous avons montré que les médias – qui, au cours des cinquante dernières années, se sont considérablement massifiés, technicisés et systématisés – présentent, évaluent ou jugent la réalité (sociale, politique, culturelle ou autre) d'une manière tout à fait singulière qui n'est généralement pas justiciable d'une vision d'ensemble de la société et du monde, c'est-à-dire d'une vision qui suppose en elle-même que d'autres visions sont possibles. Nous avons, en outre, observé qu'ils tendent plutôt à reproduire ou reconduire les idéologies dominantes de la société, de même qu'à les réifier et les figer – au moyen d'une information essentiellement technique, factuelle, immédiate et positive –, de sorte que ces idéologies deviennent quasi indiscutables, incontestables et irréfutables.

Nous allons voir à présent dans ce chapitre comment les médias contemporains viennent renforcer, consolider ou cristalliser les représentations dominantes de l'altérité arabe et musulmane qu'ont façonnées les empires coloniaux européens et qu'ont réactualisées les États-Unis qui incarnent, depuis la Seconde Guerre mondiale, la nouvelle puissance hégémonique mondiale. Il s'agira, plus spécifiquement, d'illustrer empiriquement comment les grands médias d'information des pays occidentaux tendent à relayer, d'une part, puis à naturaliser, normaliser ou neutraliser, d'autre part, la vision des *think tanks* néo-orientalistes, impérialistes ou néo-conservateurs qui s'intéressent aux problématiques diverses concernant le monde arabe et musulman.

Cette démonstration empirique, qui se fera à partir d'études et d'analyses déjà réalisées sur le sujet (soit le traitement médiatique de l'islam, des Arabes et des musulmans), procèdera en deux temps. Dans un premier temps, nous montrerons comment les représentations orientalistes – et par extension, les idéologies impérialistes – tendent à être insidieusement relayées par les grands médias d'information. Puis dans un deuxième temps, nous tenterons d'illustrer comment ces

représentations dominantes tendent à être consolidées et figées par une information médiatique « réifiante », « spectacularisante », « dépolitisante », « hermétique » et « close ». Mais préalablement à cette démonstration, il nous apparaît nécessaire d'apporter quelques précisions méthodologiques.

3.1 Quelques considérations méthodologiques

Tout d'abord, il importe de préciser qu'à l'étape initiale de notre projet de mémoire, nous nous étions fixé comme objectif de faire une analyse qualitative du traitement médiatique de l'islam, des Arabes et des musulmans dans la grande presse québécoise. Notre projet d'analyse visait à vérifier empiriquement si certains des problèmes théoriques développés aux chapitres 1 et 2 s'actualisaient dans cet espace discursif. Or, en cours de rédaction du présent mémoire, nous nous sommes rendue compte qu'il serait plus approprié et plus pertinent d'exploiter la littérature scientifique disponible – les nombreuses études déjà réalisées au sujet du traitement médiatique de l'islam, des Arabes et des musulmans en Occident – afin de dresser un portrait empirique relatif à cette double thèse que nous avons exposée ci-haut. Cette nouvelle démarche nous est apparue, en effet, mieux appropriée et pertinente dans la mesure où le volet théorique de notre mémoire repose principalement sur le déploiement global et effectif en Occident d'une représentation particulière des réalités historiques et socio-politiques propres au monde arabe et musulman ; une représentation qui origine des empires coloniaux européens et qui, depuis un demi siècle, est relayée et naturalisée par la superpuissance américaine qui, selon nous, cherche (techniquement ou technocratiquement) à justifier ses ambitions hégémoniques par la voix médiatique.

Depuis les années quatre-vingt, la problématique des représentations médiatiques de l'islam, des Arabes et de musulmans a fait l'objet d'une littérature

relativement abondante. Des essais sociologiques et des études empiriques ont été publiés et réalisés à ce titre aux États-Unis (Ghareeb, 1983; Saïd, 1997; Kamalipour, 1997; Shaheen, 1984 et 2001; Noakes et Wilkins, 2002; Yenigun, 2004), en Angleterre (Poole, 2002; Richardson, 2004; Greg et Philo, 2004), en Australie (Dunn, 1999; Manning, 2003), au Canada (Enns, 2002; Antonius, 2002; Karim, 2003) de même qu'en France (Rabah, 1998; Étienne, 2002; Deltombe, 2005). Il existe certes plusieurs autres écrits scientifiques, mais parmi ceux que nous venons d'énumérer, on découvre un large éventail de sujets traités : la couverture médiatique d'événements internationaux comme la Révolution iranienne, l'affaire Rushdie, les guerres et conflits au Moyen-Orient, les événements du 11 septembre, etc. ; et d'événements nationaux tels que le port du voile islamique, la montée de l'intégrisme religieux dans les mosquées, etc. Parmi les principaux médias étudiés figure, au premier chef, la presse écrite, c'est-à-dire les quotidiens et les hebdomadaires. Cela dit, certaines études se sont également intéressées à l'analyse des bulletins d'information télévisés et des productions cinématographiques. Certes, il existe, selon nous, une littérature scientifique suffisamment riche et variée sur le sujet pour que nous puissions faire des constats empiriques édifiants relativement à cette double thèse que nous avons exposée ci-haut³³.

En somme, l'objectif visé dans ce chapitre consiste principalement à examiner, à la lumière de ce qui a été expliqué aux chapitres 1 et 2 de notre mémoire, la manière dont l'altérité arabe et musulmane tend à être globalement « représentée » dans l'information journalistique qui, depuis les trente dernières années, est centrée sur deux objets : l'islamisme et les conflits au Moyen-Orient. Et c'est à partir de ce corpus littéraire, composé d'essais et d'analyses, que nous allons dresser un portrait

³³ Par ailleurs, il importe de préciser, à ce titre, que notre compréhension théorique des faits et phénomènes sociologiques relatifs à la représentation de l'altérité et aux médias de masse se distingue, sur quelques aspects, de celle soutenue dans la littérature que nous avons consultée. À cet effet, certains des constats empiriques, qui se dégagent de cette littérature, seront présentés dans un cadre d'analyse ou d'interprétation correspondant aux concepts théoriques développés dans notre mémoire.

empirique de cette problématique qui constitue la pierre angulaire de notre mémoire. Il ne s'agit donc pas de faire ici la preuve exhaustive des problèmes théoriques soulevés aux chapitres 1 et 2 de notre mémoire. Ces derniers et les concepts d'*espace public*, d'*espace médiatique* et de (néo)orientalisme nous serviront essentiellement d'outils analytiques et interprétatifs.

3.2 Le « métadiscours » des médias de masse

S'il est un monde qui fait constamment la une de nos journaux et l'objet d'une incessante couverture médiatique, c'est bien le monde arabe et musulman. En effet, depuis les trente dernières années, une série d'événements bouleversants ont attiré l'attention des grands médias d'information : la Révolution islamique d'Iran, l'affaire Rushdie, la guerre civile au Liban et en Algérie, le conflit israélo-palestinien, la Guerre du Golfe, les événements du 11 septembre 2001, les récentes invasions de l'Afghanistan et de l'Irak, etc. Hautement médiatisés, ces événements ont forcément marqué l'imaginaire occidental. Et il ne serait pas vain de penser, à ce titre, que le schéma narratif ou figuratif à partir duquel ces événements ont été présentés et traités par les médias ait pu jouer un rôle majeur dans la perception que nous nous faisons aujourd'hui de l'altérité arabe et musulmane.

Or sous quel mode narratif, discursif ou représentatif ces événements ont-ils été traités dans les médias de masse ? Comment ont-ils été généralement présentés, décrits, expliqués, schématisés et « scénarisés » ? Quelles images et quels discours ont été employés par les médias pour les couvrir ? Est-ce uniquement à travers ces événements, c'est-à-dire ces guerres et ces conflits, que figure, dans les médias, l'altérité arabe et musulmane ? Comment cette dernière est-elle globalement « représentée » dans l'information journalistique depuis les trente dernières années ?

Se dégage-t-il des constantes ou des tendances dominantes dans le traitement médiatique de l'islam, des Arabes et des musulmans ?

Précisément, pour ce qui est de la dernière question, la littérature scientifique semble assez consensuelle. Il se dégage, en effet, une constante discursive ou narrative dans le traitement journalistique des événements mentionnés ci-haut ou, plus globalement, de l'altérité arabe et musulmane ; une constante désignée, par la littérature, sous les vocables français ou anglais suivants : « discours dominant », « orthodoxe coverage » et « global media narrative ». Cette tendance dominante, dont font état les études et les analyses que nous avons consultées, correspond globalement au constat suivant : le contenu discursif des médias de masse se caractérise, de manière générale, par une vision réductrice, négative, péjorative, stéréotypée, dénigrante voire diabolisante de l'altérité arabe et musulmane ; vision qui s'inscrit dans le « paradigme orientaliste ». On ne signifie pas par là que les médias s'engagent dans une propagande coordonnée et volontaire pour véhiculer une telle image, mais bien qu'ils souscrivent, consciemment ou non, à un système commun de représentations dont il faut chercher les racines dans la nature hégémonique de la relation que préconisent, depuis deux siècles, les grandes puissances occidentales avec le monde arabe et musulman. Nous verrons donc, dans ce qui suit, comment certaines composantes de ce système de représentations orientaliste tendent effectivement, mais parfois insidieusement, à se traduire dans les médias de masse des pays occidentaux.

3.2.1 La typification de l'Arabe et du musulman

Au premier chapitre de notre mémoire, nous avons montré que la représentation européenne de l'altérité arabe et musulmane, au cours de la période coloniale et impérialiste, pouvait se résumer en trois mots : *paternalisme*, *mépris* et

négligence. Nous avons notamment expliqué que jamais l'Europe n'avait brossé, de toute son histoire, une image aussi péjorative, méprisante, déshonorante, dénigrante et déshumanisante de l'islam et des peuples arabes et musulmans. Obscurantisme, déraison, dégénérescence, apathie, déviance, immoralité, bestialité, barbarie, archaïsme, fanatisme, rigorisme, despotisme, avidité, débauche, etc. tels étaient les termes utilisés pour qualifier le monde arabe et musulman qui, à l'époque, était fort convoité par les empires français et anglais. Nous avons ensuite montré comment cette image s'est progressivement réactualisée dans la société contemporaine, tout particulièrement américaine, alors que les États-Unis sont devenus la principale puissance hégémonique mondiale et ont pris le relais des politiques de contrôle et d'expansion qu'avaient érigées la France et l'Angleterre au cours du siècle précédent sur le monde arabe et musulman.

Or, force est de constater aujourd'hui que les clichés, les préjugés et les stéréotypes, tous aussi négatifs les uns que les autres, produits par ces puissances hégémoniques pour qualifier l'altérité arabe et musulmane – afin, entre autres, de justifier ou de rationaliser leurs visées expansionnistes ou leurs politiques de contrôle – tendent aujourd'hui à se déployer dans les médias de masse quand il s'agit de traiter de l'islam ou de couvrir l'actualité politique au Moyen-Orient. Dans l'introduction de la nouvelle édition de 1997 de son ouvrage *Covering Islam* (1981), Edward Saïd fait d'ailleurs le constat suivant :

« In the fifteen years since *Covering Islam* appeared there has been an intense focus on Muslims and Islam in the American and Western media, most of it characterized by a more highly exaggerated stereotyping and belligerent hostility than what I previously described in my book. » (1997, p. xi)

À partir des analyses empiriques que nous avons examinées sur le sujet, il nous a été, du moins, possible de faire le constat suivant : que les médias de masse tendent à

produire un discours englobant, totalisant et homogénéisant sur l'islam, lequel discours est fortement empreint de clichés, de stéréotypes et de généralisations.

« 'Islam' becomes a timeless entity in much of the reporting, which is replete with stereotypical generalizations and clichés. Phrases such as 'the Islamic mind-set', 'the crescent of crisis', and 'the Shiite penchant for martyrdom' have posed as standard explanations for events that most journalists do not bother to explore in a meaningful way. » (Karim, 2003, p. 59)

S'il y a deux thèmes qui reviennent comme un leitmotiv dans la couverture médiatique du monde arabe et musulman, c'est bien le « fanatisme religieux » et la « violence ». Vincent Geisser, auteur de *La nouvelle islamophobie*, observe que depuis une trentaine d'années « les représentations médiatiques du *fait musulman* restent dominées par la mise scène d'une altérité radicale et conflictuelle » (2003, p. 24). Vraisemblablement incapables de s'extirper de ce leitmotiv obsédant quand il s'agit de traiter de la « chose » musulmane, et de se faire autre chose que le miroir grossissant et déformant de l'actualité politique au Moyen-Orient, les médias de masse mettent le plus souvent en scène une altérité musulmane radicale, fanatique, intégriste, violente et belliqueuse ; réactualisant du même coup les vieux stéréotypes que l'Occident a façonnés au cours de son histoire.

En effet, le fanatisme, le dogmatisme ou le rigorisme religieux – et, leur corollaire immédiat, la déraison ou l'irrationalité – figurent parmi les stéréotypes les plus exploités quand il s'agit de traiter de l'islam et des musulmans. Elizabeth Poole, qui a réalisé une étude exhaustive sur la représentation médiatique de l'islam dans la presse britannique, observe notamment que c'est toujours à travers le prisme déterminant de la religion (et des poncifs qui lui sont associés) que les quotidiens envisagent les citoyens britanniques d'origine musulmane :

« In the relational structure of articles (both local and global), Muslim behaviour was inextricably linked to their religious identity and thus naturalized. This reduced Muslim behaviour to reliance in custom. By detailing ritual but not explaining it, Muslims were seen to depend on irrational beliefs rather than intellectual. » (2002, p. 184)

Si les médias ne cherchent pas systématiquement à dépeindre une image négative et stéréotypée de l'islam et des musulmans, ils tendent néanmoins à réifier et homogénéiser des manières d'être, des conduites ou des comportements en produisant des généralisations, des amalgames ou en exploitant, de manière récurrente, des termes mal définis – tels que le traditionalisme, le fondamentalisme, l'intégrisme, le fanatisme et l'extrémisme – et des images « prêt-à-clicher » qui sèment la confusion. Edward Saïd estime à ce titre que ces généralisations et ces amalgames erronés contribuent à percevoir l'islam et les musulmans comme un bloc monolithique invariant.

« The deliberately created associations between Islam and fundamentalism ensure that the average reader comes to see Islam and fundamentalism as essentially the same. Given the tendency to reduce Islam to a handful of rules, stereotypes, and generalizations about faith, its founder, and all of its people, then reinforcement of every negative fact associated with Islam – its violence, primitiveness, atavism, threatening qualities – is perpetuated. And all this without any serious effort at defining the term “fundamentalism”, or giving precise meaning either to “radicalism” or “extremism”, or giving those phenomena some context. » (Saïd, 1997, p. xvi)

De plus, il ressort des études et analyses consultées que depuis la Révolution iranienne de 1979, la grande presse occidentale s'emploie à une production discursive massive sur l'altérité arabe et musulmane et dont les axes dominants sont la guerre, les conflits et les affrontements ; bref, le cycle infernal de la violence et du terrorisme. Si le traitement journalistique de la violence qui sévit au Moyen-Orient s'avère d'ailleurs très souvent problématique, c'est parce qu'il tend souvent à minimiser ou mystifier sa nature politique et à la présenter plutôt sous l'angle de la culture ou de la

religion. Vue ainsi, la violence semble être partie intégrante de la manière d'être de ces populations. Cruelle, barbare, primitive, sauvage, irrationnelle et insensée, tels sont les qualificatifs systématiquement déployés dans le discours médiatique pour qualifier les actes de violence commis par les protagonistes arabes ou musulmans ; actes de violence que l'on réduit fréquemment mais insidieusement à des faits culturels ou religieux ou à de simples affects, comme c'est le cas des attentats-suicides. Peter Manning, qui a mené une étude sur le traitement journalistique des Arabes et des musulmans dans les principaux quotidiens de Sydney en Australie, parvient d'ailleurs à la conclusion suivante :

« The textual reading, sometimes assisted by the statistical analysis, elicits some clear patterns of portrayal. Arabs and Muslims (and the terms appear coterminous in the articles) are seen as violent to the point of terrorism – especially Palestinians [...] 'Their' violence is portrayed as without reason, humanity or compassion for its victims. » (2003, p. 69)

Jouant ainsi des confusions des termes et des images, les médias sensationnalistes contribuent, de toute évidence, à consolider cet amalgame entre une religion (l'islam), son instrumentalisation à des fins politiques (l'islamisme) et les moyens parfois déployés pour parvenir à ces fins (la violence). Bien qu'on ait pu récemment observer une prise de conscience chez certains journalistes relativement à ces amalgames ou généralisations, il n'en demeure pas moins que la grande presse occidentale, tout particulièrement américaine, tend généralement à associer la religion musulmane ou la culture arabe au fanatisme religieux et à la violence terroriste ; association à laquelle le peuple palestinien échappe encore moins.

« Numerous studies have found that the news and entertainment media in the US have tended to foster three characterizations of the Palestinian people : that they are violent terrorists ; that they are Islamic militants ; and that they are the root of political problems in the Middle Eastern region. » (Noakes et Wilkins, 2002, p. 661)

Cette représentation négative, péjorative ou, du moins, réductrice de l'Arabe et du musulman ne s'esquisse cependant pas seulement à travers le prisme de l'islamisme, des guerres et des conflits qui sévissent au Moyen-Orient. La *femme en islam* ou de culture arabe figure également parmi les thèmes pivots autour desquels se fabrique une image stéréotypée. De nombreuses études et analyses montrent, à ce chapitre, que les médias de masse en Occident dressent rituellement un portrait homogène et réducteur des femmes arabes et musulmanes. Voilées, soumises, passives, résignées, recluses, opprimées et sans droit ni voix, voilà comment on les présente et les dépeint généralement (Kamalipour, 1997; Rabah, 1998; Poole, 2002; Richardson, 2004; Bendriss, 2005; Deltombe, 2005). Karin Gwinn Wilkins, qui a effectué une analyse de la représentation photographique des femmes du Moyen-Orient dans la grande presse américaine, dit à ce titre :

« In photographs, women across the Middle East illustrate a cultural landscape : they are portrayed as distant, shielded from direct view through the veil ; as passive, reacting to events rather than actively participating in them ; and as impersonal, warranting little identification through individual status. » (1997, p. 60)

L'un des symboles les plus puissants de ce portrait réducteur et homogénéisant que dressent systématiquement les médias de masse des femmes arabes et musulmanes est sans conteste le voile islamique, communément appelé le *hijab*. Saddek Rabah, auteur de *L'islam dans le discours médiatique*, observe d'ailleurs qu'en France, « l'affaire du foulard a constitué [...] un cadre idéal dans le discours médiatique pour réactiver et mettre à jour tous les stéréotypes liés à ce poncif » (1998, p. 339).

Outre la question relative au *hijab*, les femmes arabes et musulmanes sont également assimilées dans les médias à d'autres thèmes – comme la polygamie, la répudiation, la lapidation et l'excision – qui suscitent chez le public occidental autant

de passions que d'émotions et qui, derechef, contribuent, sur des bases tantôt culturelles tantôt religieuses, à les différencier du « genre féminin moderne » et à les enfermer dans le pôle de l'altérité ontologiquement différente (Bendriss, 2005; Rabah, 1998). Bien que quelques-unes de ces pratiques sont toujours exercées dans certains pays musulmans, il n'en demeure pas moins qu'elles demeurent aujourd'hui plutôt minoritaires et contestées par une large partie des populations arabo-musulmanes. Or toute la surenchère d'images et de reportages que produisent les médias de masse sur ces pratiques donne plutôt à penser qu'elles sont très courantes et majoritairement acceptées au sein des sociétés arabes et musulmanes ; sans compter qu'elle vient renforcer l'idée, fortement répandue dans l'imaginaire populaire occidental, selon laquelle la religion musulmane ou la culture arabe serait, dans sa quintessence même, sexiste, machiste et misogyne (Poole, 2002; Richardson, 2004).

Les médias d'information ne font cependant pas cavalier seul dans la production insidieuse d'un *Homo arabicus-islamicus* radical, fanatique, intégriste, violent, belliqueux, autoritaire et machiste. Jack Shaheen, professeur à l'Université de l'Illinois et auteur du livre *Reel Bad Arabs : How Hollywood Vilifies a People*, démontre que le cinéma hollywoodien tend également à véhiculer – de manière toutefois beaucoup plus grossière et moins insidieuse que les médias d'information – un nombre infini de clichés, de stéréotypes et de préjugés dépréciatifs sur l'altérité arabe et musulmane. Après avoir analysé près de 900 films hollywoodiens, Shaheen parvient, entre autres, au constat suivant :

« Seen through Hollywood's distorted lenses, the stereotypes are deeply ingrained in American cinema. From 1896 until today, filmmakers have collectively indicted all Arabs as Public Enemy #1 : brutal, heartless, uncivilized religious fanatics and money-mad cultural « others » bent on terrorizing civilized Westerners, especially Christians and Jews [...] What is an Arab ? In countless films, Hollywood alleges the answer : Arabs are brute murderers, sleazy rapists, religious fanatics, oil-rich dimwits, and abusers of

women [...] What do you see ? Black beard, headdress, dark sunglasses. In the background : a limousine, harem maidens, oil wells, camels. Or perhaps he is branding an automatic weapon, crazy hate in his eyes and Allah on his lips [...]. » (2001, p. 2)

3.2.2 La conception binaire ou manichéenne du monde

Au premier chapitre de notre mémoire, nous avons montré que cette typification de l'Arabe et du musulman s'est généralement construite, au cours de l'ère moderne, sous un mode d'opposition binaire : entre un *Occident* que l'on estimait civilisé, moderne, rationnel, démocratique, libéral, tolérant, bienséant et ouvert, et inversement un *monde arabe/musulman* que l'on jugeait traditionnel, obscurantiste, archaïque, fanatique, extrémiste, irrationnel, autoritaire, tyrannique, intransigeant, violent, belliqueux et hostile. Nous avons également expliqué comment les savants orientalistes d'Europe ont rationalisé, systématisé et consolidé cette opposition binaire, au cours du XIX^e siècle, et ont corollairement fourni (consciemment ou non) des armes idéologiques aux forces coloniales et impérialistes. De plus, nous avons montré que, dans le contexte actuel de l'impérialisme planétaire, l'intelligentsia néo-orientaliste américaine, dont font, entre autres, partie Samuel Huntington, Bernard Lewis, Daniel Pipes et Martin Kramer, est venue réactualiser, réifier et naturaliser ce vieil archétype en l'enclavant dans ce nouveau paradigme – à la fois culturaliste, substantialiste, positiviste et pragmatiste – du *Choc des civilisations*.

Or, de toutes les analyses que nous avons étudiées, il appert que la majorité des grands médias d'information tendent à relayer cette conception binaire du monde ; à présenter, évaluer et juger toute l'actualité politique relative à l'islam et au monde arabe et musulman à travers cette grille d'analyse figée, statique, réductrice et porteuse de tous les clichés, les stéréotypes et les préjugés que nous avons ci-haut

mentionnés (Saïd, 1997; Kamalipour, 1997; Rabah, 1998; Étienne, 2002; Poole, 2002; Karim, 2003; Richardson, 2004; Deltombe, 2005). Les médias s'appuient parfois sur cette grille d'analyse lorsqu'il s'agit de traiter de l'islam et des musulmans en contexte d'immigration. Mais on y fait surtout référence en temps de crises politiques internationales, soit en période de conflits et de guerres, comme l'explique le sociologue et politologue français Bruno Étienne :

La manière dont la presse se fait l'instrument de la thématique « Islam versus Occident », en stigmatisant toutes les interventions provenant de l'aire géopolitique arabo-musulmane comme étant empreinte de l'essentialisme religieux « extrémiste », « obscurantiste » et porteur de « terreur », donc « menaçant » et « déstabilisateur » pour « nos valeurs », se manifeste encore plus dans la [...] présentation de la guerre et des conflits. (2002, p. 81)

C'est, par exemple, sur la base de cette conception binaire – qui oppose diamétralement l'Islam et l'Occident (judéo-chrétien), ces deux « entités » culturelles ou civilisationnelles dites foncièrement discordantes et irréconciliables – que les médias de masse occidentaux, tout particulièrement anglo-saxons, ont expliqué, schématisé, figuré et scénarisé la Révolution iranienne de 1979 (notamment la prise d'otage de l'ambassade américaine à Téhéran), la Guerre du Golfe en 1991, les événements du 11 septembre 2001 et l'actuelle « guerre au terrorisme » ; bref, ces guerres et ces conflits dans lesquels sont intervenues ou ont été impliquées les grandes puissances occidentales.

« Global media narratives constructed the war as a combat between protagonist, who represented Christian temperance, modern rationality and technological prowess, and the antagonist, who embodied Islamic fanaticism, medieval barbarism and mindless violence. » (Karim, 2003, p. 49)

Karim H. Karim, auteur de *Islamic Peril : Media and Global Violence* et directeur de l'École de journalisme et des communications à l'Université de Carleton d'Ottawa, estime, à cet égard, que :

« This form of depiction is familiar, and perhaps even comforting, to audiences used to seeing the age-old relationship between Christian and Muslim societies as essentially conflictual. The entire colonial experience and the current resentment of overwhelming Northern cultural, economic and political dominance are often underplayed, generally being attributed to a medieval disdain for modernity among Muslims. » (2003, p. 95)

Dans ce mémoire, nous avons porté notre attention sur les représentations françaises, anglaises et américaines de l'Autre arabe et musulman, et négligé celles produites dans le contexte national canadien ou québécois du fait que le rapport historique et politique du Canada avec le monde arabe et musulman n'est pas de la même nature que celui qui existe entre cette région du monde et l'Angleterre, la France ou les États-Unis. Toutefois, nous assistons aussi, depuis la fin du XIX^e siècle, au Canada et au Québec, à une production discursive évolutive de la figure de l'Arabe et du musulman. Peu importante jusqu'à la fin des années 1970, celle-ci s'est accrue depuis le début des années 1980, moment où Naïma Bendriss (2004) situe l'émergence, au Québec, d'une représentation formelle et explicite de cette altérité extérieure et d'une *ethnisation* – d'un processus de *différencialisation* voire de *stigmatisation* – des Québécois(es) d'origine arabe et musulmane ; ethnisation à laquelle concourent les médias de masse du Québec.

« Since the 1980s, the Arabs have been a prime category of otherness subjected to a process of *ethnicization* through various discourses and practices. The emergence of an Arab ethnicity over the last 25 years in Quebec can be explained by two factors. First, there are the series of socio-political events which have constantly shaken the Arab-Muslim world over the last three decades and which have been widely covered by the media in Quebec, revealing societies and peoples which had until then been mostly unknown in that society [...] Second, these socio-political events have provoked the departure of many people from Arab countries, constituting a third wave of Arab immigration to Canada [...] includes Muslim Arabs, especially Maghrebians, South Lebanese, Palestinians and Iraqis, who are seen as too different to be “integrable” into the social body. It is in this precise context marked by the international geopolitical situation that have emerged the notions of Arab, Muslim, Islamic, Islamist, Islamic fundamentalist,

lumped together in a hodgepodge which is still present in Quebec society, and that has arisen a greater awareness in social space and public opinion of an Arab identity most often reduced to a set of attributes which are all equally pejorative. » (Bendriss, 2004, p. 8)

Pour notre part, au cours de l'année 2006, nous avons mené une brève analyse du traitement médiatique de l'affaire des caricatures dans quelques journaux québécois, et nous avons observé que plusieurs journalistes ou éditorialistes des quotidiens *Le Devoir* et *La Presse* faisaient directement et systématiquement référence à la conception binaire, dont il est essentiellement question ici, et à tout ce qu'elle sous-entend, pour décrire et interpréter cette affaire³⁴ qui a suscité un large écho dans la plupart des médias québécois et canadiens. Dans un article intitulé *La déraison*³⁵, Serge Truffaut, éditorialiste au quotidien *Le Devoir*, écrit : « des imams ont adopté le ton du pousse-au-crime tandis que les journaux assurent que les prochains jours « verront une guerre sanglante et une série de conquêtes bénies » » ; « ces pays [musulmans] où le souci démocratique a l'épaisseur d'une feuille de thé » ; « on peut se demander comment la surenchère constatée hier, surenchère aiguisée par la haine, sera stoppée ». Et il conclut son éditorial comme suit : « grâce à l'absence de liberté d'expression découlant de ce refus obstiné de la modernité, l'avenir de la déraison s'annonce radieux ». Dans un autre article du *Devoir*, cette fois-ci rédigé par François Brousseau et intitulé *Choc des civilisations*³⁶, celui-ci explique que cette crise des caricatures « oppose des millions de défenseurs de Mahomet à un certain Occident laïque », qu'elle est « l'embryon d'une guerre culturelle d'envergure mondiale », qu'elle exprime « le malaise qui existe entre un Occident repu, démocratique, individualiste et athée, et un monde arabo-musulman le plus souvent pauvre, autoritaire, collectiviste et religieux » et l'on conclue que « en terre d'Islam,

³⁴ À savoir plus précisément, les réactions qu'a générées, au début de l'année 2006, dans certains pays musulmans, la publication d'une série de caricatures représentant le prophète Mohammed dans le quotidien conservateur danois *Jyllands-Posten*.

³⁵ Serge Truffaut, « La déraison », *Le Devoir*, 4 février 2006, p.b4.

³⁶ François Brousseau, « Choc des civilisations », *Le Devoir*, 6 février 2006, p.b1.

la religion ressemble souvent à une identité nationale, à une expérience collective et fusionnelle ». Dans le quotidien *La Presse*, le journaliste Louis-Bernard Robitaille soutient, dans son article intitulé *Mahomet et la liberté d'expression*³⁷, que « l'on est en pleine irrationalité », que « la religion musulmane est intouchable », que « l'islam, et particulièrement l'islam dans les pays arabes, ne tolère pas franchement le pluralisme ou la dissidence » et attire l'attention sur le fait que des manifestants à Rabat, au Maroc, « scandaient des slogans anti-juifs ». Toujours dans *La Presse*, le journaliste Richard Héту³⁸ mentionne – en mettant en relief le spectre du terrorisme et le dit extrémisme palestinien – qu'au Liban « les réfugiés d'un camp palestinien ont notamment réclamé l'intervention d'Oussama Ben Laden et de son second en Irak, Abou Moussab al-Zarquaoui, pour défendre l'islam ». Il ajoute également que ces derniers « voudraient imposer leurs valeurs à l'Occident », et généralise les réactions violentes à l'égard de cette affaire en utilisant l'expression « colère chez les musulmans ». Et enfin, l'éditorialiste Mario Roy du quotidien *La Presse* écrit, dans son article *L'expression coranique*³⁹, que « tout cela sent le retour au Moyen-Âge, avec un droit de parole coincé entre religion et justice », que « la violence ou la menace de la violence [...] terrorise toute la presse occidentale », et conclue que « tout cela pourrait s'intituler : la défaite de la raison ».

Avec ces quelques extraits du discours journalistique, on constate alors nettement que les grands médias d'information québécois s'emploient parfois à faire des amalgames, de fausses associations et généralisations, à relayer de vieux clichés et stéréotypes dénigrants, à dresser un profil monolithique des Arabes et des musulmans (de certains discours, conduites ou comportements répréhensibles), et par conséquent, à confiner collectivement ces derniers dans le pôle négatif des dualismes moraux, axiologiques ou culturels. Et cela s'observe, de manière manifeste, tant dans

³⁷ Louis-Bernard Robitaille, « Mahomet et la liberté d'expression », *La Presse*, 6 février 2006, p.A13.

³⁸ Richard Héту, « Caricatures de Mahomet », *La Presse*, 4 février 2006, p.A1.

³⁹ Mario Roy, « L'expression coranique », *La Presse*, 5 février 2006, p.A12.

le choix des titres et des photos, que dans la sélection des faits et la manière d'interpréter les événements. Enfin, bien que le discours ethnicisant et stigmatisant sur l'islam, les Arabes et les musulmans ne soit pas hégémonique au Québec, il n'en demeure pas moins qu'il se déploie fréquemment dans des espaces à grandes audiences.

Toujours en ce qui a trait à la conception binaire de la réalité, mais dans un tout autre ordre, on observe que les médias de masse occidentaux s'emploient à faire également une dichotomie manichéenne entre ce que l'on considère comme le « bon » et le « mauvais » islam ou musulman. Cette dichotomie se construit parfois sur des bases ethno-confessionnelles, comme l'explique Karim : « Those Northern journalists who want to make a distinction between a “bad Muslim” and a “good Muslim” have often used the cognitive model of the “ancient Shia-Sunni feud” » (2003, p. 121). Cette dichotomisation manichéenne entre les deux principales branches de l'islam, le sunnisme et le chiisme, est composable et recomposable selon les points de vue, les aléas du moment et la conjoncture politique. Par exemple, suite à la Révolution iranienne de 1979 et pendant la guerre Iran-Irak des années quatre-vingt, Karim observe que les médias d'information, en l'occurrence la grande presse canadienne, ont généralement dépeint le chiisme comme la branche radicale et fanatique de l'islam – communément appelé le « Péril chiite » –, alors que les sunnites et l'Irak de Saddam Hussein ont plutôt été représentés comme de respectables et légitimes défenseurs du golfe Persique. Suivant cette logique binaire : « the North had to side with the “good Muslims” in Iraq (Sunni, moderate, rationalist) who were doing battle with the “bad Muslims” in Iran (Shiite, puritan, zealot), to defeat the “threat to world peace” » (*ibid.*, p. 124). Puis brusquement ce discours a basculé avec le début de la guerre du Golfe faisant alors de Saddam Hussein l'ennemi numéro un des forces occidentales.

« The image of Iran as a fanatical, fundamentalist “Islamic” country appeared to have merged with that of Iraq in the course of the Gulf War [...] Paradoxically, while the images of Iraq and Iran were being merged [...] the “good Muslim/bad Muslim” dichotomy seemed to have been overturned in referring to the Sunni Saddam Hussein and the Shiite population of southern Iraq [...] The ease with which the dramaturgical role of the Shiite could be transformed from villain to victim seems intriguing. Central to such manipulations are the ideological reasons that underlie them. » (*ibid.*, p. 126-127)

De la même manière, les journalistes des pays occidentaux construisent des dichotomies entre les « bons » et les « mauvais » musulmans mais dans un contexte tout autre cette fois-ci, celui des sociétés d’immigration. Les premiers sont ceux qui s’assimilent bien à la société d’accueil, alors que les seconds, réfractaires au changement, font valoir des « valeurs islamiques », transmettent ces dernières à leurs enfants, continuent d’entretenir des liens avec leur pays d’origine et portent en eux des éléments nuisibles pouvant les faire sombrer dans le fanatisme. Le journaliste et essayiste français Thomas Deltombe, auteur de *L’islam imaginaire : la construction médiatique de l’islamophobie en France*, écrit à ce titre :

Comme s’il fallait nécessairement choisir son camp et qu’on ne pouvait accepter la religion musulmane dans sa pluralité, la télévision creuse « un fossé » entre ceux qui apparaissent de façon latente comme des « bons » et des « mauvais » musulmans. Les premiers, souvent décrits comme « discrets », « majoritaires », « modérés », pratiquent un « islam à la française, c’est-à-dire fraternel et tolérant » (TF1, 4 octobre 1993). Arborant tous les signes de la « bonne volonté » et du « désir d’intégration », ils sont éternellement présentés comme des victimes : du « racisme », du « sexisme » et... du « prosélytisme » des « mauvais » musulmans. Ce « mauvais » islam, celui des « caves et des garages de banlieue », est bien souvent décrit en lien avec « l’étranger » et prêt à « basculer » dans « l’islam radical ». (2004, p. 28)

Certes, cette dernière catégorie dichotomique ne semble pas a priori mal intentionnée, dans la mesure où elle peut être mise en relief pour démystifier précisément les amalgames et les généralisations faits envers des immigrants d’appartenance

musulmane. Cela étant dit, cette approche, cette manière de traiter du *fait musulman* demeure toujours prisonnière de la conception binaire qui extrapole, gonfle, fige et essentialise des conduites, des comportements et d'autres traits de la réalité ; comme s'il n'y avait que deux réalités, deux camps, deux pôles, le négatif et le positif, et que les musulmans ne pouvaient se situer que dans l'un ou l'autre de ceux-ci.

Avant de clore ce point, il importe de relever une autre tendance qu'ont les médias d'information à décrire, expliquer, figurer, caractériser, hiérarchiser, schématiser ou scénariser la violence (les protagonistes et les victimes) à partir d'une conception bipolaire qui correspond aux idéologies dominantes relativement à la question de la violence. Sur ce point, Karim estime que :

« The transnational media clearly play an important role in the construction of agreement about violence and terrorism. Whereas one cannot generalize about the ideological machinations of all mainstream journalists, the operational nature of mass media institutions leads to the continual production of hegemonic messages which veil the structural and direct violence of dominant states while highlighting the violent activities of "terrorists" and "terrorist states" [...] Journalistic narratives sketch heroes, villains and victims, according to their fit with the roles scripted by dominant fields of meanings. Domestic and transnational hierarchies are culturally constructed in the reporting of conflicts – "terrorists" and "terrorist states" are portrayed as global outlaws intent on creating worldwide mayhem, while powerful Northern states are generally presented as supplying, deploying and using weapons in the interests of peace, order and security, even if large numbers of the innocent are injured and killed by them. » (2003, p. 34)

Les études que nous avons consultées – à savoir celles qui portent plus spécifiquement sur la couverture médiatique des guerres et des conflits qui ont sévi ou qui sévissent toujours au Moyen-Orient – montrent en effet que les grands médias d'information ont tendance à surmédiatiser et gonfler la violence dite terroriste et les victimes de cette violence, de même qu'à minorer ou voiler les causes structurelles et politiques qui lui sont sous-jacentes. Détachée de ses causes et de ses fondements

politiques, cette violence prend ainsi l'apparence d'un acte irrationnel, insensé, illégitime, sauvage et barbare. Alors que lorsqu'il s'agit de couvrir la violence employée par les grandes puissances occidentales ou leurs alliés inconditionnels (on pense notamment ici à l'État d'Israël), les médias tendent plutôt à ne pas la désigner comme telle – c'est-à-dire comme une agression armée –, à la minimiser (elle et ses victimes) ou tout simplement à l'occulter. Qui plus est, ils accordent davantage d'espace à ces derniers protagonistes pour justifier leurs actions et leur finalité ; dans certains cas, ils relaient tout simplement leur propagande. Cette tendance médiatique est notamment bien documentée en ce qui a trait au conflit israélo-palestinien (Antonius, 1986, 2002; Kamalipour, 1997; Saïd, 1997; Étienne, 2002; Noakes et Wilkins, 2002; Manning, 2003; Greg et Philo, 2004).

Nous pourrions nous étendre encore plus sur le sujet, mais ce que nous souhaitons simplement évoquer ici est le fait que la violence, les protagonistes et les victimes des conflits survenant au Moyen-Orient sont tout particulièrement « scénarisés » dans les médias de masse occidentaux selon cette logique manichéenne du « bon » et du « méchant » dont a finement analysée Mahmood Mamdani (2004) dans *Good Muslim, Bad Muslim : America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Enfin, comme le dit si judicieusement Jacques Mascotto : « *Good Guys, Bad Guys* – le monde est devenu bipolaire, d'un côté, les bons bourreaux et les bonnes victimes, de l'autre les mauvais bourreaux et les mauvaises victimes » (2003, p. 585).

3.2.3 La construction médiatique de l'ennemi « arabo-musulman »

Dans les travaux que nous avons consultés, il nous a été possible de dégager une troisième tendance dominante dans le traitement journalistique de l'islam, soit celle à présenter celui-ci sous le seul angle de la menace – qu'à travers notamment « le prisme de l'islamisme et de ses dégâts collatéraux », comme s'il était

consubstantiel à ce phénomène politique contemporain. Comme le résume bien Vincent Geisser :

L'islamisme fonctionne ainsi comme une représentation agissante de l'islam, balisant la quasi-totalité des discours et des images médiatiques sur le fait musulman [...] L'islam n'est presque que jamais envisagé comme un objet social ordinaire mais toujours comme un *danger potentiel*. (2003, p. 27-28)

Au premier chapitre de notre mémoire, nous avons évoqué le fait que, depuis la montée dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix d'un islam politique contestataire dans le monde arabe et musulman, les grandes puissances occidentales, et tout particulièrement les États-Unis, ont généralement représenté l'islam comme un facteur de risque dans les relations internationales, la source d'un danger mondial, bref une menace potentielle ou réelle pour « l'ordre mondial ». Nous avons notamment observé qu'une certaine intelligentsia néo-orientaliste américaine a rationalisé et conforté cette idée selon laquelle l'islam serait fondamentalement, c'est-à-dire dans sa quintessence même, hostile à toute civilisation non-islamique et qu'il constituerait à cet effet un redoutable ennemi pour l'Amérique et l'Occident. Or, nous verrons, dans ce qui suit, que cette représentation dominante d'un « Islam menaçant » tend à être insidieusement relayée par les médias de masse des pays occidentaux.

La « production » d'une altérité arabe et musulmane menaçante n'est certes pas, en soi, une finalité médiatique. Force est cependant de constater que les grands médias d'information jouent souvent un rôle significatif, voire structurant, dans la production d'une image diabolisante de l'islam, des Arabes et des musulmans ; une image qui, visiblement, n'est pas sans lien de causalité avec les deux constats empiriques que nous avons ci-haut soulevés, soit celui de la typification de l'Arabe et du musulman et l'autre de la conception binaire ou manichéenne du monde. Car, comme le précise Saddek Rabah :

En « glaivisant » l'Islam, c'est la stratégie de la diabolisation à outrance qui est mise en œuvre ; ce sont les mécanismes de la peur qui sont déployés pour jeter l'*Autre* dans les ténèbres de la barbarie. (1998, p. 26)

Selon Edward Saïd, la « peur collective » qui s'exprime en Occident par rapport à l'islam n'est, en fait, que la conséquence directe de la mise en scène continue et incessante, dans les médias de masse, d'un islam radical, fanatique, obscurantiste, tyrannique, intolérant, violent et hostile au « progrès », à la « modernité », à la « démocratie » et aux valeurs « libérales » de l'Occident, et par-dessus tout hermétique à l'égalité des femmes.

« "Islam" represents a resurgent atavism, which suggests not only the threat of a return to the Middle Ages but the destruction of what is regularly referred to as the democratic order in the Western world [...] Anything is said about "Islam" gets more or less forced into the apologetic form of a statement about Islam's humanism, its contribution to civilization, development, and moral righteousness. » (Saïd, 1997, p. 55)

Or cette présomption implicite (et fantasmagorique) selon laquelle l'islam constituerait un danger potentiel ou réel pour l'Occident se déploie constamment dans le traitement journalistique des événements nationaux et internationaux. Les études et analyses scientifiques que nous avons consultées sur le sujet font, entre autres, état de cette tendance qu'auraient les grands médias d'information à présenter presque exclusivement l'islam ou l'Autre arabe et musulman, sous l'angle de la menace (intérieure ou extérieure, nationale ou internationale). Au niveau de la menace intérieure, les Arabes et les musulmans établis dans les sociétés occidentales sont présentés, dans ces espaces discursifs, comme un organe néfaste au corps social, un élément nuisible à la cohésion sociale. Ils sont, pour reprendre une expression de Suad Joseph, « against the grain of the nation » (1999, p. 258). Érigés en cinquième colonne dans la lutte globale que se livrent, dit-on, l'Islam et l'Occident, ils sont désignés comme suspects et leur loyauté est perçue comme douteuse (Bendriess, 2005, p. 122).

Analysant le traitement médiatique des immigrants musulmans dans la grande presse britannique, Poole remarque, par exemple, ce qui suit :

« How these [national] topics were discussed together in the newspapers created particular meaning, which can be summarized as : Muslim involvement in deviant activities threatens security in the UK ; Muslims are a threat to British 'mainstream' values and thus provoke integrative concerns [...]. » (2002, p. 84)

Dans le contexte de la société française, Vincent Geisser observe d'ailleurs que la représentation médiatique de la « menace arabe/musulmane » évolue au gré des aléas du moment et des circonstances nationales.

L'efficacité symbolique du discours médiatique est précisément produite par cette capacité formidable à s'adapter aux réalités sociales, tout en les déformant et en les présentant comme les évidences du moment : évidence que dans les années 1980 la menace venait des islamo-cégétistes, ces OS maghrébins des usines Renault ou Peugeot-Talbot qui, sous couvert d'action syndicale, faisaient de la propagande pro-Khomeyni ; évidence que dans les années 1990 la menace ne vient plus des prolétaires maghrébins mais des jeunes délinquants de banlieues réislamisés par les mouvances fondamentalistes liés au GIA algérien ; évidence, enfin, que le danger aujourd'hui est d'abord une *menace intérieure*, provenant des Beurs de nationalité française, sortis tout droit des universités occidentales. (2003, p. 29)

Au niveau de la menace extérieure, cette troisième « tendance médiatique », qui se déploie toujours de manière insidieuse, est tangible et effective dans la couverture des événements internationaux. Selon John E. Richardson, auteur de *(Mis)Representing Islam*, elle s'articule toujours autour de quatre grands axes figuratifs :

« I identified four archetypal prejudicial strategies, or *topoi*, which are predominantly used across the sample texts to derogate Muslims : the military threat 'They' pose to other countries ; the terrorist or extremist threat 'They' pose ; the threat 'They' pose to the democracy stability of 'Their' own

countries ; and the threat they pose to women – both Muslim and non-Muslim. » (2004, p. 232)

Ce sont là quatre formes de menace implicitement mais fréquemment mises en relief par les médias de masse quant il s'agit de traiter du *fait musulman* ou de l'actualité politique au Maghreb ou au Moyen-Orient (Dunn, 1990; Kamalipour, 1997; Rabah 1998; Saïd, 1997; Poole, 2002; Geisser, 2003).

La propension à la diabolisation de l'islam se traduit non seulement dans la manière dont les médias tendent à sélectionner l'information et à couvrir les événements, mais également dans le discours lui-même. Un des exemples les plus marquants, à ce titre, est l'association implicite ou explicite que font souvent les journalistes et éditorialistes entre l'islam ou le « péril vert » (qui fait référence à la dite résurgence islamique) et les grands ennemis idéologiques et historiques de l'Occident contemporain que représentent le communisme, le fascisme, le nazisme et l'anti-sémitisme ; association qui est corroborée, rationalisée et systématisée par certains intellectuels médiatiques que Vincent Geisser surnomme les « experts de la peur » (Kamalipour, 1997; Geisser, 2003; Karim, 2003; Deltombe, 2004).

En temps de crise politique, de guerre ou de conflit, on observe notamment que des figures emblématiques comme Saddam Hussein, l'Ayatollah Khomeiny et Yasser Arafat ou des organisations politiques de résistance comme l'OLP, le Hamas et le Hezbollah ont, à maintes reprises, été assimilées, dans le discours médiatique, à l'une ou l'autre de ces idéologies politiques ou racistes. Plusieurs analyses démontrent, par ailleurs, comment les médias de masse occidentaux, notamment nord-américains, récupèrent et exploitent couramment toute la gamme de stéréotypes et de préjugés historiquement construits sur les Arabes et les musulmans pour décrire et caractériser ces personnages et organisations politiques ou toute lutte armée menée au Moyen-Orient contre des occupations ou invasions militaires (Antonius, 1986;

Sawicki, 1992; Artz et Pollock, 1997; Naficy, 1997; Saïd, 1997; Zaharna, 1997; Noakes et Wilkins, 2002; Étienne, 2002; Karim, 2003).

La littérature consultée montre comment les médias de masse participent parfois très activement aux processus de déshumanisation et de diabolisation des luttes armées menées au Moyen-Orient, et de fabrication de la menace ou de l'ennemi « arabo-islamique ». Qu'ils y participent, mais d'une manière toute particulière qui n'est pas toujours consciente, délibérée, rationnelle-critique et *a priori* idéologique, et dans un cadre d'analyse et d'interprétation qui est souvent figé et statique ; qui, entre autres, réifie, essentialise, ethnicise, « arabise », « islamise » et dépolitise des réalités (des conduites, des pratiques, des guerres, des conflits ou des courants comme l'islamisme).

Relativement à ce constat, une question nous vient à l'esprit : comment est-il possible pour le « public » de se faire une opinion éclairée (rationnelle et critique) quand des grands médias d'information banalisent, minimisent, étouffent, voire occultent, la dimension ou le caractère essentiellement politique des crises, des guerres et des conflits qui secouent le monde arabe et musulman ; quand ils présentent la variable identitaire, ethnoculturelle ou religieuse, comme étant la principale clé d'explication de ces conflits, alors qu'ils sont foncièrement engendrés par des facteurs politiques nationaux et internationaux⁴⁰ ? À ce chapitre, Edward Saïd affirme que :

⁴⁰ On pense notamment ici aux jeux de pouvoir et aux rapports de force qui se jouent au sein même des pays arabes et musulmans, de même qu'aux relations de pouvoir et de domination de type (néo)colonialiste ou (néo)impérialiste qu'ont historiquement entretenues et qu'entretiennent toujours certaines puissances, en l'occurrence américaine et israélienne, avec certaines sociétés arabes et/ou à majorité musulmane.

« [...] much of what one reads and sees in the media about Islam represents the aggression as coming from Islam because that is what “Islam” is. Local and concrete circumstances are thus obliterated. In other words, covering Islam is a one-side activity that obscures what “we” *do*, and highlights instead what Muslims and Arabs by their very flawed nature *are*. » (1997, p. xxii)

Bien sûr, tous ces constats empiriques que nous avons ici relevés – sur la typification de l’Arabe et du musulman, la conception binaire et manichéenne du monde et la construction de l’ennemi « arabo-musulman » – ne s’appliquent pas et ne sont pas généralisables à l’ensemble des médias de masse des pays occidentaux. La plupart des études montrent d’ailleurs qu’il se déploie également dans les grands médias d’information un discours journalistique dit alternatif qui remet en question les idéologies dominantes de la société et propose des représentations de la réalité qui ne sont pas réifiantes, dépolitisantes, figées et réductrices (Saïd, 1997; Rabah, 1998; Poole, 2002; Karim, 2003). Selon ces auteurs, il appert cependant que ce discours médiatique tend généralement à être submergé par celui que nous avons tenté de décortiquer ici, soit par cette vision réductrice, stéréotypée et diabolisante de l’islam ou de l’altérité arabe et musulmane.

Enfin, comme nous l’avons expliqué en introduction du présent chapitre, nous ne voulons pas dire par là que les médias de masse en Occident s’engagent dans une propagande coordonnée, volontaire et consciente pour véhiculer une telle vision de l’altérité, mais qu’ils souscrivent ou s’assujettissent à un champ commun de représentations dont il faut chercher les racines dans la nature hégémonique de la relation qui existe, depuis deux siècles, entre les grandes puissances occidentales et le monde arabe et musulman ; qu’ils relaient, autrement dit, les représentations dominantes (orientalistes ou impérialistes) qu’ont façonnées les anciens empires français et anglais et qu’ont réactualisées les États-Unis qui incarnent, depuis un demi-siècle, la nouvelle puissance hégémonique mondiale.

3.3 La fabrication de l'information journalistique dans les médias de masse

Après avoir démontré comment les médias de masse ont tendance à relayer les représentations dominantes de l'altérité arabe et musulmane, nous allons maintenant tenter de saisir et d'illustrer comment celles-ci sont non seulement relayées, mais également consolidées, renforcées et figées. Nous allons brièvement montrer comment les représentations orientalistes ou les idéologies impérialistes tendent, entre autres, à être naturalisées, normalisées ou neutralisées par une information médiatique factuelle, événementielle, positiviste, dépolitisante, spectacularisante, décontextualisante et hermétique ; autrement dit, relayées d'une manière toute particulière qui les rend quasi irréfutables.

Mais s'il ne semble pas toujours évident que l'information journalistique soit *a priori* assujettie à une idéologie, une normativité ou une idéalité politique claire, formelle, explicite et systématique de la société et du monde, alors pourquoi tend-elle à rétroagir positivement sur les idéologies impérialistes et les représentations orientalistes de l'altérité arabe et musulmane ? Selon nous, une partie de la réponse se trouve dans le mode de fonctionnement actuel des médias de masse, à savoir tout particulièrement dans la manière dont ceux-ci fabriquent l'information. C'est ce que nous tenterons, du moins, d'élucider dans la partie suivante.

3.3.1 La sélection de l'information comme forme de censure

Comme nous l'avons souligné au chapitre 2 du présent mémoire, les médias agissent de plus en plus comme un « système de contrôle et de gestion de la réalité » (Freitag, 2002b, p. 12). En décidant de la nouvelle, en jugeant pour nous de ce qui est important de dire et en nous proposant comment et quoi penser de la réalité – qu'ils nous exposent prétendument de manière objective et authentique –, les grands médias

d'information tendent indéniablement à orienter, façonner voire conditionner notre manière d'évaluer, de juger et d'agir sur la réalité. En déterminant, en l'occurrence, les sujets d'actualité relatifs à l'islam et au monde arabe et musulman, et en fixant *ipso facto* le cadre de la discussion publique sur cette région du monde et ses réalités, ils structurent considérablement voire déterminent la manière de nous représenter l'altérité arabe et musulmane et de nous rapporter à elle. La question que l'on doit dès lors se poser est la suivante : comment les médias de masse déterminent-ils généralement les sujets d'actualité ? Comment sélectionnent-ils l'information ? Sur quelle base et selon quels principes, critères ou logique ?

Dans un premier temps, il importe de spécifier que les médias de masse entretiennent, en règle générale, un rapport marchand avec l'information (Anders, 2002). Appréhendée comme un bien de marchandise et de consommation, l'information est essentiellement reconnue pour sa valeur pécuniaire et commerciale. Elle est, autrement dit, appréciée « pour sa valeur d'échange (ce qu'elle vaut sur le marché) et non pour sa valeur d'usage (intrinsèque) » (Gingras, 2006, p. 123). Suivant cette logique, les médias ne jugent et ne sélectionnent généralement pas l'information en fonction de leur substance, consistance, rigueur, pertinence ou importance politique, sociologique et philosophique. D'autres critères semblent beaucoup plus importants aux yeux des médias pour déterminer la valeur de l'information, des critères qui sont primordialement et rigoureusement soumis à la logique du marché (concurrence, rentabilité et profit) et au clientélisme (succès commercial). Comme le soutient Pierre Bourdieu, ce qui compte avant tout pour les médias de masse c'est de répondre aux attentes de la clientèle, de lui plaire et de la séduire.

Le champ journalistique est soumis en permanence à l'épreuve des verdicts du marché, à travers la sanction, directe, de la clientèle ou, indirecte, de l'audimat. Et les journalistes sont sans doute plus enclins à adopter le « critère de l'audimat » dans la production (« faire simple », « faire court », etc.) ou

dans l'évaluation des produits et même des producteurs (« passe bien à la télévision », « se vend bien », etc.) [...]. (Bourdieu, 1996, p. 84-85)

Hormis ces critères structurels du « bon format », du « faire simple » et « du faire court », les médias de masse – à l'aune de la logique concurrentielle de l'audimat, c'est-à-dire de la cote d'écoute – mesurent généralement la valeur de l'information en fonction de leur caractère exclusif (le scoop) et sensationnel ou spectaculaire (Bourdieu, 1996; Balle, 2004; Gingras, 2006). Ces critères structurels et concurrentiels font assurément courir un grand risque à l'information et au journalisme dans son ensemble, dans la mesure où ils conduisent forcément à un nivellement par le bas de la pratique journalistique. Voici brièvement quelques-uns des effets négatifs et pervers auxquels ce mode de sélection de l'information peut conduire.

Premièrement, le critère de l'audimat crée un effet de conformisme. Pour ne pas trop exaspérer, bousculer, troubler et dérouter le « public », les médias de masse privilégient la facilité et la trivialité, et dans certains cas, l'apolitisme : ils se maintiennent au niveau de l'événementiel, s'alignent sur le *mainstream*, s'ajustent aux structures cognitives de la « pensée unique » et se conforment aux désirs, aux besoins ou aux fantasmes immédiats de la société ; et du même coup, les renforcent (Bourdieu, 1996; Aubenas et Benasayag, 1999; Balle, 2004).

Deuxièmement, l'obsession de la vitesse – consubstantielle à la logique concurrentielle et aux critères économicistes de productivité, d'efficacité et de performance – contraint le journaliste à « penser » en temps réel. Ne disposant pas d'un temps nécessaire à la réflexion et au jugement critique et rationnel, le journaliste fonctionne par « idées reçues » (Bourdieu, 1996, p. 29-31). Cela explique, en partie, pourquoi l'information se réduit souvent à une sorte de *fast-food* informationnel garni de préjugés, de stéréotypes, d'amalgames et de généralités. De surcroît, le manque de

temps restreint le journaliste à recourir fréquemment aux agences de presse, aux mêmes sources (officielles) d'information, et à interpellier les mêmes acteurs sociaux ou experts, ce qui contribue à homogénéiser l'information (Gingras, 2006, p. 68-69).

Troisièmement, la recherche de l'exclusivité (de la primeur et du scoop) crée un effet d'inversion et de perversion, en ce sens où c'est moins l'événement qui fait l'objet d'une information que l'information qui fait l'objet d'un événement ; « et si l'information ne renvoyait ni à l'événement ni aux faits, mais à la promotion de l'information elle-même comme événement ? », dit Jean Baudrillard (1997, p. 213). Cette recherche effrénée de la primeur et du scoop conduit parfois les journalistes à créer des événements, voire des réalités ; des événements ou des réalités qui, de toute évidence, n'auraient pas eu lieu ou existé si les médias de masse ne les avaient pas eux-mêmes mis en scène⁴¹ (Bourdieu, 1996; Gingras, 2006).

Quatrièmement, en ce qui a trait à la recherche du sensationnalisme et du spectaculaire, nous y reviendrons plus loin, mais disons qu'elle a pour effet de grossir et de déformer les réalités, et qu'elle constitue, en ce sens, un important facteur de désinformation et de dépolitisation.

Nous pourrions nous étendre davantage sur le sujet, mais ce qui compte de comprendre ici est le fait qu'il devient difficile pour les journalistes d'échapper à ces contraintes, et que ces celles-ci doivent certainement jouer un rôle non négligeable dans la manière dont les médias couvrent les faits, les phénomènes ou les événements

⁴¹ La « crise » des accommodements raisonnables, qui a soulevé tout un tollé au Québec en 2006 et 2007, constitue un exemple fulgurant de cette production médiatique de la réalité. Que dire sinon que les médias de masse québécois, notamment les plus sensationnalistes et démagogues d'entre eux, ont créé de toute pièce cette « crise », en montant, par exemple, en épingle des faits divers et isolés tels que l'affaire des vitres givrées du YMCA et de la cabane à sucre. En sélectionnant et en faisant converger des événements ou des faits inusités et isolés, ils ont non pas représenté, mais créé, fabriqué et produit « Une Réalité » à laquelle tout le monde a dû, de gré ou de force, se soumettre (les politiciens, les technocrates, les experts, les intellectuels, les citoyens).

relatifs, de près ou de loin, à l'islam et au monde arabe et musulman. Et ce qui compte par-dessus tout de saisir relativement à ce mode de sélection de l'information c'est qu'il constitue, comme le souligne Pierre Bourdieu, une forme de « censure invisible », mais très efficace (1996, p. 54). Cette censure insidieuse se matérialise, selon Francis Balle, à différents niveaux :

Ils choisissent l'ordre du jour – *agenda* en anglais – lorsqu'ils hiérarchisent les événements de l'actualité, mettant l'accent sur certains et jetant les autres dans l'ombre [...]. Ils opèrent ensuite un certain « cadrage » de l'information – *framing* –, par le contexte dans lequel ils inscrivent les événements rapportés [...] Enfin, les médias produisent un effet dit d'« amorçage » – *priming* – lorsqu'ils désignent les critères au regard desquels une politique – et une personnalité politique – seront jugées, en insistant sur certains faits ou certains enjeux plutôt que sur d'autres. Par cet effet d'« amorçage », les médias, en même temps qu'ils choisissent le terrain sur lequel se livre la bataille des idées et des hommes, déterminent les critères qui décideront de leur succès ou de leur échec. (2004, p. 96)

Enfin, selon Günther Anders, les médias de masse disposent d'un important pouvoir, soit celui de définir eux-mêmes, selon une logique qui leur est propre (c'est-à-dire auto-référentielle et systémique), « « ce qui est réel », « ce qui arrive réellement » » (2002, p. 219).

3.3.2 La production en temps réel d'une information factuelle et spectaculaire

Si les médias de masse tendent à déterminer « ce qui est réel » en ce qui a trait à l'altérité arabe et musulmane, ils le font néanmoins d'une manière toute particulière qui, selon nous, ne permet pas aux individus de saisir toute la complexité des réalités corrélatives à celle-ci, mais qui, au contraire, contribue à les mystifier, les obscurcir ou les brouiller. Ils les mystifient de différentes façons, mais d'abord et avant tout, en les réifiant, en les fragmentant et en les décontextualisant. Car force est d'admettre que les médias de masse tendent, plus souvent qu'autrement, à chosifier les

événements et les phénomènes, à les fragmenter en des pièces détachées (composables et recomposables) et à les réduire à des faits isolés et disparates qu'ils accumulent et additionnent pour énoncer des vérités (Aubenas et Benasayag, 1999; Gingras, 2006). Les informations médiatiques ont donc ceci de particulier et de commun qu'elles « portent à l'absolu un trait du « réel », au lieu de le relativiser et de le situer » (Lefebvre, 1981, p. 145). Pour invoquer le « réel » ou prouver la véracité de l'information médiatique, il faut des faits, rien que des faits. Pour fabriquer la nouvelle, il faut des fragments empiriques et positifs de la réalité qui sont matériels et palpables – purgés de toute tension interne – et que l'on peut facilement manier et modeler comme des petits pains chauds prêts à être consommés. C'est ainsi que :

L'univers devient un univers de fait, positif, tel quel, qui n'a même plus besoin d'être vrai. Aussi factuel qu'un ready-made [...] « Le monde n'est plus ce qu'il devrait être » ou encore « le monde n'est plus ce qu'il était ». Non : le monde est tel qu'il est. Une fois escamotée toute transcendance, les choses [...] sont devenues immédiatement et totalement réelles, sans ombre, sans commentaire. (Baudrillard, 2004, p. 19-20)

Voilà donc grossièrement ce que les médias de masse à la fois tendent à fabriquer et prétendent nous proposer : une information transparente et objective fondée sur des faits attestés et positifs quasi incontestables, indiscutables et irréfutables. C'est ainsi que l'on nous présente l'altérité arabe et musulmane dans les grands médias d'information en Occident, soit à travers une addition de faits empiriques réputés authentiques qui – bien que présélectionnés, isolés, décontextualisés et présentés dans un format, un ordre et une direction prévus d'avance (conformes à la logique concurrentielle) – représentent la réalité « telle qu'elle est ». Or, avance Jean Baudrillard, il n'y a « rien de plus irréel que l'accumulation des faits » (*ibid.*, p. 164). En effet, nous sommes plutôt portés à croire qu'en produisant de la sorte une information purement technique, factuelle et événementielle – c'est-à-dire réifiante, décontextualisante et, par-dessus tout, dépolitisante – les médias de masse nous expulsent du « réel » ou, du moins, nous en

éloignent, plus qu'ils n'en témoignent (Aubenas et Benasayag, 1999, p. 48). Et cela est tout particulièrement vrai lorsque que l'information est produite et présentée en temps réel car « la trop grande proximité de l'événement et de sa diffusion en temps réel crée une indécidabilité, une virtualité de l'événement qui lui ôte sa dimension historique » (Baudrillard, 2004, p. 63), et favorise, selon Bourdieu, « une sorte d'amnésie permanente » (1996, p. 86).

C'est d'ailleurs ainsi que les médias de masse ont couvert les récents conflits qui ont lieu au Moyen-Orient, en temps réel, et ce, à commencer par la guerre du Golfe de 1991. En recourant à des envoyés spéciaux et en couvrant la guerre en direct, les grands médias d'information prétendaient être plus près de la réalité et avoir davantage accès à des informations authentiques, alors que, comme l'explique Marc Ferro, la médiatisation en direct de la guerre du Golfe a plutôt créé une illusion de réel :

On a voulu nous montrer la guerre comme un match de football, sans noter toutefois qu'un tel match commence à huit heures et finit à dix heures trente, tandis que la guerre commence en fait avant d'avoir commencé et elle finit plus tard ; elle ne se joue pas sur un terrain, elle se joue aussi ailleurs et autrement dans les consciences, dans le passé, dans l'histoire, et c'est là l'illusion de la guerre en direct. (1994, p. 143-144)

Toujours par rapport à ce conflit, Jean Baudrillard a publié *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (1991), un pamphlet qui a suscité une vive polémique en France. Car la médiatisation en temps réel a eu, selon lui, pour effet de faire disparaître toute la réalité de cette guerre. Celle-ci est ainsi devenue, au sens figuré, « aussi inintelligible que peut l'être à la mouche la vitre contre laquelle elle se cogne sans comprendre ce qui la sépare du monde extérieur » (Baudrillard, 1997, p. 121). Elle devient inintelligible puisque, comme nous l'avons évoqué au chapitre 2 de notre mémoire, ce n'est pas en abolissant de la sorte la distance temporelle, en compressant le temps nécessaire à la réflexion et au jugement critique et rationnel, qu'il devient possible de

se faire une représentation synthétique de la réalité (de la société, du monde et de l'altérité) et une opinion juste et éclairée de réalités aussi complexes qu'une guerre ; en l'occurrence, des facteurs déterminants des conflits qui sévissent au Moyen-Orient, des rapports de force et de pouvoir qui s'y jouent et des enjeux politiques (idéologiques) qui les sous-tendent.

C'est dans cette même veine que nous évoquions l'idée selon laquelle les médias de masse tendent à consolider les représentations dominantes (orientalistes ou impérialistes) de l'altérité arabe et musulmane. Car en ne se fixant que sur les aspects techniques, factuels et apolitiques du terrorisme, de l'islamisme ou des conflits qui éclatent au Moyen-Orient, en ne s'arrêtant que sur leurs effets et successions empiriques⁴², bref en réifiant, naturalisant, fragmentant, décontextualisant et dépolitisant ces trois phénomènes – à travers lesquels est essentiellement incarnée l'altérité arabe et musulmane – les médias de masse renforcent les représentations orientalistes ou les idéologies impérialistes, et rétroagissent ainsi positivement sur la position hégémonique américaine (ou israélienne) dans la région. Certes, l'information médiatique, telle qu'elle tend à se déployer aujourd'hui dans les grands médias de masse, ne permet pas au « public » de se faire une représentation synthétique, juste et éclairée de toute la complexité des réalités propres au monde arabe et musulman. Et cela est d'autant plus vrai lorsqu'elle verse dans le sensationnalisme ou le spectaculaire, cet autre élément caractéristique de l'information médiatique.

S'il est un critère essentiel en fonction duquel se construit l'information dans les médias de masse, c'est bien celui du spectaculaire et du sensationnel. Certes, pour épater, séduire et attirer la « clientèle » – c'est-à-dire pour augmenter sa cote d'écoute –, il faut, dit-on, rompre avec le quotidien banal et ordinaire, s'intéresser à

⁴² Lesquels sont, par ailleurs, identifiés et sélectionnés par les médias eux-mêmes.

l'exceptionnel et fournir du sensationnel. Suivant la logique concurrentielle de l'audimat, il faut, autrement dit, produire une *information spectacle* qui suscite de l'effet, qui génère des émotions, des passions et des réactions, bref une information qui fait parler (qui, grosso modo, suit la formule circulaire du « Tout le monde en parle »).

Pour faire dans le spectaculaire et le sensationnel, il faut certes être à l'affût d'événements ou de phénomènes extraordinaires, mais également, nous dit Pierre Bourdieu, sortir du langage ordinaire.

Il faut des mots extraordinaires. En fait, paradoxalement, le monde de l'image est dominé par les mots. La photo n'est rien sans la légende qui dit ce qu'il faut lire – *legendum* – c'est-à-dire, bien souvent, des légendes, qui font voir n'importe quoi. Nommer, on le sait, c'est faire voir, c'est créer, porter à l'existence. Et les mots peuvent faire des ravages [...] Parce que ces mots font des choses, créent des fantasmes, des peurs, des phobies ou, simplement, des représentations fausses. (1996, p. 19)

À ce titre, les études et analyses que nous avons passées en revue font état d'une utilisation récurrente, dans les médias de masse, d'une terminologie qui soulève d'importants problèmes sémantiques et qui se traduit, par exemple, dans les expressions suivantes : « terrorisme musulman », « menace islamique », « péril islamique », « rue arabe », « foules musulmanes », « réaction musulmane », « colère musulmane », « haine musulmane » ; et d'autres à caractère atavique comme la « mentalité arabe » ou l'« esprit musulman ». Cette terminologie pose d'emblée un problème sémantique puisque l'adjectif « islamique » renvoie sensément à la dimension métaphysique, religieuse et spirituelle de l'islam et les adjectifs « arabe » ou « islamique », à un espace socio-historique, une identité, une culture, une communauté ou une civilisation plurielle (Karim, 2003, p. 8-10). Or, le simple fait de juxtaposer ceux-ci à des attributs comportementaux ou ataviques contribue à ethniciser et racialiser des conduites, à renforcer des généralisations, à entretenir des

amalgames, des stéréotypes et des clichés et à consolider l'idée selon laquelle l'islam, les Arabes et musulmans formeraient un bloc homogène et monolithique.

La littérature scientifique fait également mention d'une utilisation massive, dans les médias de masse, d'expressions alarmistes et catastrophistes qui jouent très souvent sur le registre de la menace et de la peur. Le « réveil de l'islam », le « retour de la religion », la « guerre sainte », la « guerre des religions », les « croisés de l'islam », le « choc des civilisations », les « fous d'Allah », les « guerriers de l'islam », le « péril vert », le « péril chiite », le « fascisme vert », l'« ennemi invisible », l'« axe du mal », etc. sont toutes des occurrences repérées dans le discours médiatique qui contribuent à poser l'islam comme une menace et qui concourent, à cet effet, à instiller la peur et à engendrer des phobies⁴³ (Rabah, 1998; Étienne, 2002; Geisser, 2003; Karim, 2003). Ces expressions, qui ont acquis au cours des dernières années un sens négatif, péjoratif voire diabolique, ne sont pas sans conséquences sur les groupes d'individus qu'elles visent. Elles captivent l'imagination et contribuent à raviver cette représentation historique et fantasmagorique d'une altérité arabe ou musulmane menaçante parce que obscurantiste, archaïque, fanatique, belliqueuse et hostile à la démocratie, à la modernité, au progrès et aux « valeurs libérales » de l'Occident.

Au-delà des mots, l'image et la photo journalistiques disposent également d'une grande puissance, d'un incommensurable pouvoir d'évocation, de persuasion et de mobilisation.

L'image a cette particularité qu'elle peut produire ce que les critiques littéraires appellent *l'effet de réel*, elle peut faire voir et faire croire à ce

⁴³ S'ajoute à celles-ci, une série de termes arabes ou islamiques qui, au cours des trente dernières années, ont investi l'espace médiatique et qui – sans en comprendre le sens originel – sont devenus de véritables signifiants d'un islam fanatique ou violent : ayatollah, imam, mollah, fatwa, charia, jihad, chahid, moudjahidin, tchador, burqa, hijab, feddayin, intifada, Allah akbar, etc.

qu'elle fait voir. Cette puissance d'évocation a des effets de mobilisation. Elle peut faire exister des idées ou des représentations, mais aussi des groupes [et] déclencher des sentiments forts, souvent négatifs, comme le racisme, la xénophobie, la peur-haine de l'étranger [...]. (Bourdieu, 1996, p. 20-21)

Contrairement aux mots, l'image bénéficie ainsi d'un pouvoir inégalable puisque, dit-on, elle ne ment pas, elle n'est que le miroir et le reflet de la réalité. Or, selon Baudrillard, l'image n'est liée, du point de vue ontologique ou phénoménologique, « ni à la vérité ni à la réalité, elle est apparence et liée à l'apparence » (2004, p. 77-79). Qui plus est, ajoute-t-il, les images ou les photos journalistiques « ne sont pas de véritables images » : « dépossédée de son originalité, de son existence propre en tant qu'image, et vouée à une complicité honteuse avec le réelle », l'image ou la photo médiatique n'est que « du reportage, du cliché réaliste ou de la performance esthétique, asservis à tous les dispositifs idéologiques » (*ibidem*).

En effet, l'image et la photo journalistiques charrient bien souvent un nombre infini de stéréotypes et de clichés. Manifestement, quant il s'agit de traiter de la « chose » arabe ou musulmane, les médias de masse tendent systématiquement à faire usage des images prêts-à-clicher ; à exploiter, de manière exacerbée, des images stéréotypées ou sensationnalistes présentant des fidèles en prière, vus de dos et fesses en l'air, des hommes barbus, enturbannés et aux yeux écarquillés brandissant une kalachnikov, des femmes voilées, ombres furtives qui rasent les murs, des enfants armés au front ceint d'un bandeau du Hamas ou du Hezbollah et portés sur les épaules de leur père, des foules vociférantes, enragées et redoutables déferlant dans la « rue arabe » à Gaza, Ramallah, Beyrouth, Damas ou Bagdad, des foules transportant le corps d'un chahid et hurlant à pleins poumons « Allah Akbar », etc. S'ajoutent à ces images stéréotypées, des symboles que les médias exploitent souvent pour évoquer l'observance religieuse ou le caractère « onirique », « exotique » ou « étrange » de l'Orient arabe : le coran, le croissant islamique, la mosquée, le minaret, les coupes, les mosaïques, le désert, le chameau, les bédouins, les grottes, le voile,

la djellaba, le keffieh, le souk, etc. (Saïd, 1997; Rabah, 1998; Étienne, 2002; Karim, 2003; Geisser, 2003; Bendriss, 2005; Deltombe, 2005). En annexe du présent mémoire, nous proposons quelques exemples de ces clichés photographiques publiés dans les quotidiens *Le Devoir* et *La Presse* durant l'affaire des caricatures en février 2006 (voir p. 126).

Ces images représentent sans doute des pans de la réalité. Mais réifiées, isolées, fragmentées et décontextualisées, ces images ne nous permettent pas de nous faire une représentation synthétique et cohérente de la *totalité*. Günther Anders explique d'ailleurs très bien comment la photographie journalistique mystifie ou obscurcit souvent la réalité. Il dit, à ce titre :

Qui veut aujourd'hui stéréotyper la réalité camoufle d'une façon réaliste ses stéréotypes au moyen de la photographie. Mais pour pouvoir faire cela, pour pouvoir masquer la réalité avec une image prétendument réelle, on a à nouveau besoin d'une image bien particulière du réel, d'une image plus que réelle, d'une image « surréelle » si l'on veut, en tout cas d'une image éblouissante, bref, d'une *photo à sensation*. Même si elle est véridique, la photo à sensation ment parce que en éblouissant elle masque ce qui est, et contribue avec toutes les autres photos du même genre à donner une image du monde à laquelle ne correspond aucune réalité. *Là où l'on doit fabriquer des stéréotypes, c'est le sensationnel qui devient l'incarnation de la réalité.* (2002, p. 191-192)

De toute évidence, les clichés médiatiques et les images sensationnalistes, qui mettent en scène une altérité arabe et musulmane obscurantiste, archaïque, fanatique, intégriste, misogyne, belliqueuse, revancharde, violente et menaçante contribuent, d'une part, à mystifier toute la complexité des réalités corrélatives à cette altérité, et d'autre part, à renforcer les représentations orientalistes ou les idéologies impérialistes.

À travers cette revue de la littérature et la « démonstration » empirique que nous venons de présenter, nous avons tenté d'examiner comment les médias de masse produisent une information et posent des jugements qui ne sont généralement pas justiciables d'une *vision d'ensemble* de l'altérité arabe et musulmane ou d'une *représentation synthétique* de la réalité (qui supposerait en elle-même que d'autres visions sont possibles). En effet, nous pouvons déduire qu'ils tendent plutôt à reproduire ou reconduire, sans aucune distance critique et réfléchie, les représentations dominantes de l'altérité arabe et musulmane, soit celles qu'ont notamment façonnées les empires coloniaux européens et qu'ont réactualisées les États-Unis depuis près d'un demi siècle. Ils tendent non seulement à les relayer, mais également à les consolider, les renforcer ou les cristalliser par le biais d'une information hermétique et close – d'un discours aseptisé ou d'images prêts-à-clicher – qui « assiège » en quelque sorte le débat public.

Certes, en présentant ou en évaluant la réalité de manière purement technique, factuelle, événementielle, immédiate et positive, de même qu'en réifiant, fragmentant, décontextualisant, spectacularisant et dépouillant les événements et les phénomènes de leurs tensions ou contradictions internes (politiques ou autres), les médias de masse ne permettent logiquement pas aux individus de se faire une opinion éclairée, c'est-à-dire rationnelle et critique, des grands enjeux sociopolitiques (ou autres) liés à l'islam et au monde arabe et musulman, mais semblent plutôt parasiter toute discussion publique et politique pouvant se faire sur le sujet. Puisqu'il appert que l'*espace médiatique postmoderne* ou le mode de fonctionnement actuel des médias de masse a pour effet de naturaliser, normaliser ou neutraliser ces savoirs ou ces discours dominants (de type orientaliste ou impérialiste) ; d'éclipser leur ancrage politique (idéologique) et de les rendre, à cet effet, quasi indiscutables, incontestables et irréfutables. En ce sens, si les médias ne sont pas automatiquement ou systématiquement assujettis *a priori* à une quelconque idéologie claire, formelle et

explicite, il n'en reste pas moins qu'ils tendent à rétroagir positivement sur les idéologies dominantes de la société.

CONCLUSION

Vouloir se comprendre à travers notre regard sur l'autre, c'est aller aux sources de l'irréfléchi pour réfléchir sur nous-mêmes et sur notre attitude politique face à l'autre. Notre attitude ? Disons : l'attitude que la plupart des médias occidentaux entendent nous faire accepter comme nôtre.

Thierry Hentsch (1988)

Continuités et ruptures, voilà de quoi est jalonnée l'histoire de la représentation occidentale de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes. D'une part, elle est continue, en ce que *l'Orient*⁴⁴ arabe et musulman a symboliquement et continûment servi de référence *négative* à l'Occident, dans la constitution, l'affirmation et le maintien historiques de l'identité collective occidentale. D'autre part, elle est changeante, en ce sens où la représentation de cet Autre a pris des formes différentes selon son inscription dans l'espace-temps, selon qu'elle s'est inscrite – façonnée, déployée et altérée – dans telle ou telle époque particulière de l'histoire occidentale et dans telle ou telle société de l'Occident.

Certes, la Renaissance et le XIX^e siècle correspondent à deux moments charnières dans l'histoire de la représentation occidentale de l'altérité arabe et musulmane. Sont survenus, à l'époque de la Renaissance, deux phénomènes historiques et civilisationnels majeurs qui ont généré des transformations

⁴⁴ Un concept né de notre imaginaire occidental, ainsi l'estiment Thierry Hentsch (1988) et Edward Saïd : « tout autant que l'Occident lui-même, l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie, un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident » (2005, p. 17).

considérables relativement à l'expérience européenne de l'altérité *extérieure*. Le premier, d'ordre matériel, correspond aux Grandes découvertes qui ont conduit les principales Cités-États d'Europe à la conquête d'autres continents. Le deuxième, d'ordre idéologique et épistémologique, correspond, quant à lui, à l'essor de la *pensée rationnelle*, notamment au sein des élites intellectuelles européennes, lequel annonçait une certaine rupture avec la pensée traditionnelle. Si la Renaissance constitue alors une période charnière, c'est bien parce qu'elle augurait le passage d'un mode de représentation traditionnel à un mode de représentation moderne du monde. Résulte, donc, de ce double phénomène, d'importants changements dans la manière dont l'Europe occidentale (notamment la France et l'Angleterre) se représente elle-même, autrui et le monde. Elle prend peu à peu conscience de sa « centralité », « suprématie » ou « modernité », qu'elle cherche concomitamment à fonder et consolider, et de sa capacité à « englober » l'Orient auquel elle se rapproche physiquement, mais cherche en même temps à se distancier idéologiquement et culturellement. Qui plus est, sa représentation de l'Autre se métamorphose considérablement : alors qu'elle était jadis essentiellement tributaire de l'idéologie religieuse (de l'ordre symbolique divin), elle se caractérise peu à peu par la référence à ce nouveau principe abstrait qu'est celui de la *Raison universelle*. Dans le contexte de cette recomposition du mode d'être au monde où la religion n'est plus le substrat moral de l'Autre, l'Européen moderne ne condamne, par ailleurs, plus d'emblée l'islam comme une hérésie ou un ennemi religieux. Mais cherchant à affirmer la supériorité de la pensée rationnelle de même que son universalité, et à se définir par rapport à ce qu'il remet en cause, soit l'idéologie religieuse comme justification du pouvoir et de la domination, il a néanmoins conféré à l'islam et aux cultures arabomusulmanes une valeur de *fanatisme*, de *despotisme* ou de *déraison*. Parce qu'il exprime la volonté de comprendre « la nature des choses » et de trouver (idéalement) les « causes rationnelles » aux phénomènes humains ou naturels, parce qu'il n'est motivé par aucun intérêt stratégique, pragmatique et immédiat, mis à part cet idéal de fonder normativement la modernité et de justifier l'idéologie rationaliste ; bref, parce

qu'il est foncièrement et essentiellement désintéressé et contemplatif, le regard que pose l'Européen ou le savant des Lumières sur cette altérité n'est cependant pas « mal intentionné ni systématiquement hostile » (Hentsch, 1988, p. 164-165).

Le XIX^e siècle témoigne, quant à lui, du commencement d'un tout autre état d'esprit dont l'Occident, tout particulièrement l'Amérique (états-unienne), n'est toujours pas sorti aujourd'hui. S'amorce, en ce siècle, un important changement en Europe, notamment en France et Angleterre, qui correspond à l'avènement et au développement de l'*impérialisme* ; lequel a engendré une transformation majeure et irrévocable dans le rapport antagoniste qu'avait établi l'Europe moderne avec les sociétés traditionnelles extérieures dans la mesure où il n'est plus « un rapport d'opposition dialectique, mais [devient] un rapport de domination direct » (Freitag, 2002a, p. 71). Consubstantiellement à l'édification de ce nouveau type de rapport, se développe, en Europe, tout un domaine de connaissances utilitaristes et spécifiques à l'Orient, communément appelé *orientalisme*, qui exprime la volonté d'une puissance d'« investiguer », de « contenir » et d'« agir » sur l'Autre (Saïd, 2005). Dans ces nouvelles conditions matérielles, idéologiques et épistémologiques, la représentation que l'Europe (colonialiste et impérialiste) se fait d'elle-même, d'autrui et du monde se métamorphose donc considérablement. À l'attitude paternaliste qu'elle développe à l'égard notamment de l'altérité arabe et musulmane – considérée comme son antithèse absolue –, se greffe alors une représentation ethnocentrique, holistique, négative et méprisante de cet Autre, qui se résume comme suit : obscurantiste, fanatique, tyrannique, irrationnel, archaïque, barbare et déviant, le monde arabe et musulman est déchu, obsoléscent et déliquéscent, il n'incarne que le « moment négatif de la conception historiciste du Progrès de la Raison et de la Civilisation [et] prend ainsi la forme irrémédiable des *poubelles de l'histoire* ou des *ténèbres du passé* » (Freitag, 2002a, p. 212) ; bref, « il n'a plus d'existence que celle que l'Europe peut lui insuffler » (Hentsch, 1988, p. 190). Ainsi chapeautée par ces principes idéologiques obsédants de l'impérialisme que sont la *Puissance*, l'*Expansion* et la

Domination – lesquels se heurtent aux idéaux des Lumières –, la représentation occidentale de l'altérité arabe et musulmane se métamorphose au cours de cette période charnière et se différencie progressivement, tant au plan idéal et formel, de celle qui prévalait dans les sociétés modernes européennes.

Le XIX^e siècle constitue donc un point tournant dans l'histoire de la représentation occidentale de l'altérité *extérieure* en ce sens où il a forcément contribué à forger en grande partie l'esprit du XX^e et XXI^e siècles qui est toujours, selon nous, habité par cette « crise de la représentation de l'Autre » qu'ont engendrée l'impérialisme et, au premier chef, le développement du capitalisme industriel. Certes, l'Europe semble s'être efforcée, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, à trouver des portes de sortie à cette crise, alors qu'elle perdait sa suprématie dans le monde au profit de celle des États-Unis. Mais malgré tous les efforts qui ont pu être faits dans ce sens, la tendance générale au *mépris* ou à la *négation* de l'altérité arabe et musulmane semble avoir, au contraire, gagné en force et en puissance dans le contexte actuel du nouvel impérialisme planétaire dès lors piloté par la superpuissance américaine. Le renforcement de cette tendance résulte bien entendu de l'enchevêtrement d'une multitude de facteurs nationaux et internationaux d'ordre politique, économique ou autre. Mais s'il est un facteur sociologique qu'il faut impérativement considérer, si l'on souhaite saisir les particularités propres à la représentation contemporaine de l'Autre arabe et musulman, c'est bien celui-ci : que les représentations orientalistes ou les idéologies impérialistes qu'ont façonnées les empires coloniaux européens se sont, depuis le milieu du siècle dernier, non seulement réactualisées aux États-Unis – qui incarnent désormais la principale puissance hégémonique mondiale –, mais également déployées dans une toute nouvelle dynamique sociétale qui n'a plus rien à avoir avec celle qui prévalait dans les anciens empires français et anglais.

L'impérialisme et l'orientalisme ont en effet un ancrage différent dans la société américaine. D'une part, l'impérialisme américain se distingue de l'impérialisme classique européen dans la mesure où il puise essentiellement sa justification dans le procès systémique de globalisation que les États-Unis ont eux-mêmes généré en période de guerre froide, c'est-à-dire dans le processus d'unification d'un espace économique mondial, capitaliste et « libéré » de toutes contraintes politiques. D'autre part, l'orientalisme américain se distingue de l'orientalisme européen moderne en ce qu'il s'inscrit dans une approche épistémologique essentiellement pragmatiste et orientée vers la satisfaction de toutes sortes d'intérêts ou besoins immédiats (nationaux, stratégiques et corporatifs) ; qui plus est, il se caractérise généralement par une conception culturaliste, substantialiste et dépolitisante des réalités – par exemple, corrélatives à l'altérité arabe et musulmane – qui s'actualise, dans sa forme la plus débridée, dans le « paradigme » huntingtonien du *Choc des civilisations*.

Ces systèmes de représentation dominants de l'altérité *extérieure* que sont l'orientalisme et l'impérialisme ont également ceci de singulier qu'ils se déploient différemment dans le contexte contemporain, tout particulièrement de la société américaine ; qu'ils sont, de moins en moins, produits à l'échelle politique et soumis à un *espace public* de débat – comme ce fut sensiblement le cas dans les anciens empires français et anglais –, mais qu'ils tendent plutôt à se déployer dans un *espace médiatique* d'information qui assiège ou court-circuite le débat public. La mutation postmoderne de l'espace public en espace médiatique génère donc des effets significatifs sur les représentations dominantes de l'altérité arabe et musulmane. Directement et immédiatement relayées et « publicisées » par les médias de masse – qui se sont, ces dernières années, largement systématisés, technicisés, voire technocratisés –, ces représentations tendent non seulement à ne plus passer *a priori* par un « examen public », par ce moment apriorique de la justification ou de la légitimation rationnelle-politique, mais également à se consolider insidieusement par

le truchement d'une information médiatique qui réifie, fige, naturalise ou normalise ces mêmes représentations ; qui, autrement dit, éclipse leur ancrage politique et les rend, à cet effet, quasi indiscutables, incontestables ou irréfutables.

Certes, les médias de masse semblent jouer aujourd'hui un rôle structurant sur notre façon de se rapporter à la *totalité*, c'est-à-dire à la société, au monde et, en l'occurrence, à l'altérité arabe et musulmane. Présentant, évaluant et jugeant l'actualité sociétale et mondiale d'une manière tout à fait particulière qui est positive, technique, immédiate, factuelle, événementielle, fragmentée et définalisée – ainsi que réifiante, spectacularisante, décontextualisante, dépolitisante –, et purgeant *ipso facto* les événements ou les phénomènes de toutes leurs tensions ou contradictions internes (politiques ou autres), les médias de masse transforment ainsi la *réalité* en quelque chose d'immuable, en une sorte de fatalité, à laquelle on ne peut que se conformer et s'adapter. Ainsi relégués au rang de « spectateurs » d'une société, d'un monde et d'une altérité – non pas *représentés*, au sens ontologique ou phénoménologique du terme, mais médiatiquement produits et fantasmés – les individus tendent ainsi à « s'exonérer » et à se « libérer » du rôle d'acteur, soit de citoyen, qu'ils sont idéalement censés jouer dans la société (Anders, 2002; Freitag, 2002b; Pichette, 2007). Les médias de masse ne s'adressent généralement pas à nous en tant que sujets de conscience dotés d'une capacité de jugement et d'action sur la réalité, mais en tant que spectateurs d'un monde virtuellement produit par eux et sur lequel nous avons de moins en moins de prise. Décidément, les médias de masse organisés et technicisés sont en passe de devenir, comme l'estime notamment Michel Freitag, « la forme la plus puissante en même temps que la plus insidieuse de la domination et de l'aliénation contemporaines » (2002b, p. 4). Car ce à quoi nous assistons au travers de cette mutation postmoderne de la société et de son « espace public » – qui se manifeste, dans sa forme la plus extrême et achevée, aux États-Unis – ce n'est ni plus ni moins une forme d'expropriation du jugement et, consécutivement, de dépérissement de la liberté (politique) chez le sujet (Anders, 2002).

Pour conclure et revenir au cœur du sujet qui nous préoccupe précisément ici, soit la représentation contemporaine de l'altérité arabe et musulmane, nous croyons dès lors fermement ceci : tant et aussi longtemps que nos gouvernements, nos technocrates, nos experts de la peur et de la terreur et nos médias de masse relègueront cet Autre dans le pôle de la différence absolue incarnée en « figure du Mal » ; qu'ils ne représenteront et ne reconnaîtront pas l'islam, les sociétés et les cultures arabes et musulmanes pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire complexes, pluriels et pleins de contradictions comme toute religion, culture ou société ; qu'ils considéreront les citoyens comme des « gourdes vides » pouvant être subrepticement remplies d'idéologies destructrices créant des conditions favorables au maintien des rapports et structures (politiques, économiques et culturels) de domination qu'entretiennent les puissances occidentales – et leurs alliés inconditionnels comme Israël – avec certains peuples arabes ou musulmans ; qu'ils ne favoriseront pas la pratique du débat politique, du raisonnement public et de la réflexion rationnelle-critique sur les grands enjeux socio-politiques de la société tels que les conditions de « notre » savoir sur cette altérité et de « notre » rapport à celle-ci ; et enfin, tant et aussi longtemps que nous resterons de glace face à cette crise de la représentation de l'Autre à laquelle nous assistons présentement, il sera impossible d'entrevoir la possibilité d'un dépassement de l'actuelle *déshumanisation ou dissolution des rapports interculturels et intercivilisationnels*. Dans ce monde en pleine mutation et en plein bouleversement, miné par le déploiement d'idéologies ravageuses émanant tant des élites néoconservatrices occidentales que des fondamentalismes religieux, il devient donc urgent d'ouvrir plus que jamais des espaces de dialogue pour discuter, réfléchir et débattre librement du devenir de la société et du monde.

Voilà donc ce qui ressort et ce que nous concluons de notre mémoire qui comporte, certes, en lui-même d'importantes limites. La première d'entre elles se rapporte au premier chapitre, soit au fait que nous n'ayons pas pu faire une distinction entre les représentations historiques anglaises et françaises de l'altérité arabe et

musulmane, alors que celles-ci se distinguent forcément du fait qu'elles se sont façonnées et déployées dans des sociétés qui ont une histoire, une expérience collective, une culture et des valeurs sociétales propres à chacune d'elle. La deuxième correspond au troisième chapitre et concerne notamment le fait que nous n'ayons pas su faire une distinction nette entre le traitement médiatique, par exemple, en France et aux États-Unis, des réalités se rapportant à l'islam ou au monde arabe et musulman⁴⁵. Alors que nous avons plutôt l'intuition qu'il se différencie (du moins, au plan formel) puisqu'il est fort possible que le modèle des médias de masse américain – bien qu'il tend aujourd'hui à se globaliser à l'échelle de la planète – puisse se heurter, entre autres, à une tradition journalistique singulière encore aujourd'hui relativement bien ancrée dans un pays comme la France, tradition qui correspond au modèle de la *presse politique* ou *d'opinion* que nous avons tenté de décrire au deuxième chapitre de notre mémoire. Et si le cas s'avère fondé, cela signifierait donc que les médias français se feraient toujours aujourd'hui le relais des discussions, des débats, des réflexions et des jugements qui ressortent de l'espace public relativement à tel ou tel enjeu de la société. La troisième et dernière limite correspond au fait que la seule mutation de l'espace public de débat en espace médiatique d'information et que le seul facteur médiatique ne peuvent en eux-mêmes expliquer toute la complexité corrélative à la représentation occidentale (nord-américaine ou européenne) contemporaine de l'islam, des sociétés et des cultures arabes et musulmanes – à sa nature, ses fondement épistémologiques, ses orientations idéologiques et sa manifestation dans la pratique sociale qui lui sont propres. Voici donc les principales limites et ces difficultés auxquelles s'est confronté ce mémoire, dont la visée était peut-être un peu trop étendue et ambitieuse.

Nous estimons néanmoins que ce mémoire soulève des pistes de réflexions théoriques importantes qui ont été jusque-là peu explorées, en sciences sociales, dans

⁴⁵ Les études que nous avons consultées ne faisaient, en effet, pas état de la question.

les recherches qui se consacrent à l'étude des représentations contemporaines, en Occident, de l'altérité arabe et musulmane. Enfin, nous espérons que ce mémoire permettra d'ouvrir de nouvelles perspectives et qu'il servira de tremplin à d'autres études sur le sujet qui pourraient, par exemple, se focaliser sur le cas du Québec : le caractère singulier de la représentation québécoise de l'Autre arabe et musulman, l'influence de l'expérience européenne (notamment française) et américaine sur le Québec – soit sur l'orientation idéologique et les fondements épistémologiques des représentations québécoises de cet Autre – et l'état de son espace public qui, comme en France, semble plus dynamique que celui des États-Unis, mais non moins épargné par l'emprise des médias de masse.

ANNEXE

L'AFFAIRE DES CARICATURES EN IMAGES DANS LES QUOTIDIENS QUÉBÉCOIS *LE DEVOIR* ET *LA PRESSE*

Titre : Caricatures et politique de l'apaisement ; Un dérapage de la démocratie.

Source : *Le Devoir*, 7 février 2006, A7.



MOHAMED AZAKIR REUTERS

L'incendie du consulat danois survenu à Beyrouth et revendiqué par le Mouvement national de la défense du prophète Mahomet constitue une illustration frappante de la manipulation exercée par des mouvements intégristes et certains gouvernements.

Titre : Manifestation à Montréal contre la publication des caricatures du prophète Mahomet ; les imams craignent un dérapage.

Source : *Le Devoir*, 10 février 2006, p.A3.



JACQUES NADEAU LE DEVOIR

Salam Elmenyawî, du Comité musulman de coordination pour la justice, préfère accueillir les autres communautés chez lui, dans sa mosquée, plutôt que de prendre la rue et de risquer que la manifestation ne dégénère.



Titre : Ce n'est pas une question de liberté d'expression.

Source : *Le Devoir*, 10 février 2006, p.A9.



MOHAMED AZAKIR REUTERS

Cette peur du geste, notamment depuis les tours jumelles, cette peur de la parole ou du dessin vient biffer des siècles de lutte pour accéder à la liberté intérieure des êtres.

Titre : Caricatures de Mahomet. La crise prend une dimension diplomatique au Pakistan.

Source : *Le Devoir*, 18 février 2006, p.A9.



ZAHID HUSSEIN REUTERS

Des dizaines de manifestations ont été organisées hier, notamment à Karachi.

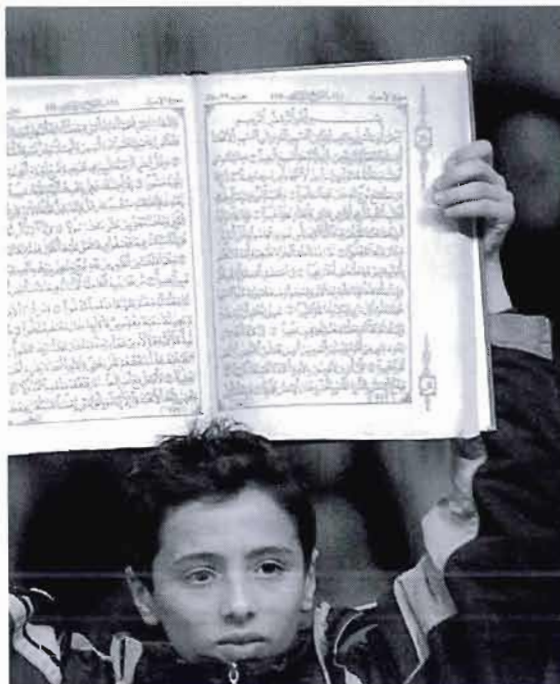
Titre : L'affaire des caricatures et les préparatifs de guerre ; comprendre enfin la rue musulmane ; profanation ou propagande haineuse
Source : *Le Devoir*, 22 février 2006, p.B4 et B5.



HADNAN HAJJ REUTERS

Des manifestants libanais s'arrachent un drapeau danois. Les manifestations contre les caricatures sont des manifestations contre l'impérialisme. Mais elles ne le sont pas, comme jadis, au nom d'un idéal socialiste ou démocratique. La lutte est menée au nom de l'islam.

Dans la même série d'articles d'opinion



FAYEZ NURELDINE AGENCE FRANCE-PRESS

L'islam est devenu la flamme et la voix du ressentiment de la rue musulmane. L'Occident en est devenu le bouc émissaire par l'instrumentalisation des extrémistes de tout acabit et certains pouvoirs despotiques.



PAS D'AUTEUR SPÉCIFIÉ.

Titre : Caricatures de Mahomet. La colère du monde musulman s'amplifie. Des journaux européens publient à leur tour les dessins.

Source : *La Presse*, 2 février 2006, p.A14.



PHOTO PATRICK BAZ, AFP

Un militant palestinien de Gaza a présenté mardi un drapeau danois improvisé sur lequel il avait dessiné un pied noir pour souligner son indignation face à la publication dans des journaux européens de caricatures de Mahomet.

Titre : Caricatures de Mahomet. Le débat prend de l'ampleur. Prudence et réticences.

Source : *La Presse*, 3 février 2006, p.A1.



PHOTO HAZEM BADER © (original en couleur)

Une Palestinienne marche sur le drapeau danois posé à la sortie d'une boutique dans la ville de Hébron, en Cisjordanie. Le pays scandinave a été le premier visé par les protestations de pays musulmans, après la publication dans un quotidien des controversées caricatures, en septembre dernier. Plusieurs quotidiens européens ont emboîté le pas cette semaine.

Titre : Caricatures de Mahomet. Appel au calme en Occident. Quand la liberté de presse entre en collision avec les croyances religieuses.

Source : *La Presse*, 4 février 2006, p.A1.



PHOTO KARIM SAHIB, AFP (original en couleur)

Pendant qu'un musulman chiite embrassait le portrait de l'imam Hussein, petit-fils de Mahomet, avant la prière du midi hier dans une mosquée de Bagdad, la publication des caricatures du fondateur de l'islam continuait à faire des vagues. Les caricatures, d'abord publiées par un journal danois puis reproduites dans d'autres journaux au nom de la liberté d'expression, ont suscité la colère de nombreux musulmans.

Titre : De mauvais goût, mais...

Source : *La Presse*, 4 février 2006, p.A26.



PHOTO MAHMUD HAMS, AFP©

Des manifestants brûlent le drapeau danois dans les rues de Gaza.

Titre : Les caricatures de Mahomet. Un « baromètre » des tensions et des incompréhensions.

Source : *La Presse*, 5 février 2006, p.A6.



PHOTO KHALIL HAMRA, AP ©

Une partisane du Hamas en Palestine brûle le drapeau norvégien en guise de protestation à l'occasion d'une manifestation dans un camp de réfugiés de Khan Younis, au sud de la bande de Gaza. Des centaines de Palestiniens ont marché dans les rues hier s'attaquant aux édifices européens et aux drapeaux allemands et danois

Titre : La grogne des musulmans fait tache d'huile.

Source : *La Presse*, 6 février 2006, p.A1.



PHOTO HAITHAM MUSSAWI, AFP (original en couleur)

Les protestations de musulmans contre la publication en Europe de caricatures de Mahomet se sont étendues hier au Liban, où des manifestants ont incendié le consulat du Danemark, au lendemain de l'incendie des bâtiments des ambassades de ce pays et de Norvège à Damas. Nos informations en page A13.

Titre : La colère s'étend au Liban.

Source : *La Presse*, 6 février 2006, p.A13.



PHOTO AP

Après Damas samedi, des foules musulmanes s'en sont prises hier au consulat du Danemark à Beyrouth, y mettant le feu pour dénoncer les caricatures ridiculisant le prophète Mahomet parues dans un quotidien danois.

Titre : Émeutes spontanées et très bien organisées.

Source : *La Presse*, 7 février 2006, p.A18.



PHOTO DAMIR SAGOLJ, REUTERS

Des Palestiniens ont entonné des chants islamistes hier en brûlant un drapeau danois dans la ville de Bethléem, en Cisjordanie.

Titre : Les caricatures de Mahomet. Une « conspiration sioniste », juge l'Iran.

Source : *La Presse*, 8 février 2006, p.A19.



PHOTO MARCO LONGARI, AFP

L'affaire des caricatures de Mahomet publiées dans des journaux européens continue d'agiter le monde musulman. Sur la photo, un des militants palestiniens du Jihad islamique crache de l'huile sur un drapeau danois enflammé.

Titre : Caricatures : Le monde en émoi. Une désescalade.

Source : *La Presse*, 9 février 2006, p.A3.



PHOTO MUHAMMED MUHEISEN, AP (original en couleur)

Un élève palestinien brandit un coran lors d'une manifestation à Ramallah, en Cisjordanie. Plusieurs centaines de Palestiniens ont ainsi manifesté leur colère contre les caricatures de Mahomet, hier.

Titre : Caricatures. Les manifestations se poursuivent. Des vagues jusqu'à Montréal.
Source : *La Presse*, 9 février 2006, p.A1.



PHOTO JEWEL SAMAD, AGENCE FRANCE-PRESSE (original en couleur)

Malgré les appels au calme de dirigeants politiques et religieux, le monde musulman a connu de nouvelles manifestations hier contre les caricatures de Mahomet, notamment en Indonésie (notre photo) et en Afghanistan où au moins quatre personnes ont été tuées par les policiers lors d'une manifestation regroupant plusieurs centaines de personnes. Nos informations en pages A2 et A3.

Titre : Caricatures : Le monde en émoi. Charlie Hebdo en rajoute. « C'est dur (pour Mahomet) d'être aimé par des cons ».
Source : *La Presse*, 9 février 2006, p.A2.



PHOTO HAZEM BADER, AFP (original en couleur)

Des Palestiniens en colère lancent des pierres sur la permanence du groupe d'observateurs internationaux Temporary International Presence, au cours d'une manifestation organisée hier à Hébron, en Cisjordanie.

Titre : Un député danois fustige les islamistes radicaux.

Source : *La Presse*, 10 février 2006, p.A14.



PHOTO MOHAMED AZAKIR, REUTERS

Des centaines de milliers de partisans du Hezbollah ont défilé hier à Beyrouth, au Liban, pour marquer le deuil de l'Achoura, qui commémore la mort de l'imam Hussein. L'organisation islamiste a dénoncé à cette occasion la publication en Europe de caricatures du prophète Mahomet. La controverse continue de faire des vagues dans le monde musulman.

Titre : Caricatures de Mahomet. Reporters sans frontières s'en mêle.

Source : *La Presse*, 11 février 2006, p.A14.



PHOTO DAVID BOILY, LA PRESSE©

L'imam Jaziri Saïd est à l'origine de la manifestation prévue aujourd'hui pour protester contre la publication des caricatures de Mahomet. Il répond aux questions des médias à la mosquée Al-Quods.

Titre : Caricatures : les appels au calme réduisent la tension.

Source : *La Presse*, 11 février 2006, p.A23.



PHOTO CEMTURKEL, AFP

La police antiémeute de Turquie a arrêté hier à Istanbul ce manifestant qui, avec des milliers d'autres, criait des slogans contre le Danemark et la France où des journaux ont publié récemment des caricatures considérées comme faisant injure au prophète Mahomet.

Titre : Caricatures. Des musulmans protestent. Les ambassadeurs danois quittent l'Iran, la Syrie et l'Indonésie.

Source : *La Presse*, 12 février 2006, p.A4.



PHOTO AP (original en couleur)

Une manifestation devant l'ambassade danoise de Berlin, en Allemagne, a attiré une foule d'environ 1200 personnes, hier.

ET AUTRES ILLUSTRATIONS OU CARICATURES...

Titre : Les dessins de la colère ; L'onde de choc provoquée par les caricatures du prophète Mahomet prend de l'ampleur.

Source : *Le Devoir*, 5 février 2006, p.A1.



Pas de légende (original en couleur)

Source : *Le Devoir*, 3 février 2006, p.A8.



BIBLIOGRAPHIE

- ANDERS, Günther (2002/1956). *L'obsolescence de l'homme : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Trad. de l'allemand par Christophe David. Paris : Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- ANTONIUS, Rachad (2002). « Un racisme respectable ». In *Les relations ethniques en question : Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, sous la dir. de J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault, p. 253-271. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- ANTONIUS, Rachad (1986). « L'information internationale et les groupes ethniques : le cas des Arabes ». *Canadian Ethnic Studies*, Vol. XVIII, no 2, p. 115-126.
- ARENDT, Hannah (1982). *L'impérialisme*. Tome 2 de *Les origines du totalitarisme*. Trad. de l'anglais par Martine Leiris. Paris : Fayard.
- ARTZ, Lee Wigle et Mark A. Pollock (1997). « Limiting the Options : Anti-Arab Images in U.S. Media Coverage of the Persian Gulf Crisis ». In *The U.S. Media and the Middle East : Image and Perception*, sous la dir. de Yahya R. Kamalipour, p. 199-135. Westport (Conn.) : Greenwood Press.
- AUBENAS, Florence et Miguel Benasayag (1999). *La fabrication de l'information : Les journalistes et l'idéologie de la communication*. Paris : Éditions La Découverte.
- BALIBAR, Etienne (2003). *L'Europe, l'Amérique, la guerre : Réflexions sur la médiation européenne*. Paris : Éditions La Découverte.
- BALLE, Francis (2004). *Les médias*. 2^e éd. Que sais-je ? Paris : Presses universitaires de France.
- BAUDRILLARD, Jean (2004). *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du mal*. Paris : Éditions Galilée.
- BAUDRILLARD, Jean (1997). *Écran total*. Paris : Éditions Galilée.

- BAUDRILLARD, Jean (1991). *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*. Paris : Éditions Galilée.
- BENDRISS, Naïma (2005). « Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : Le cas des femmes arabes du Québec ». Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal.
- BENDRISS, Naïma (2004). « The Arabs : The Others Like Us and Unlike Us ». *International Settlement Canada : Research Resource Division for Refugees*, vol. 18, no 2 (Automne), p. 8-12.
- BOURDIEU, Pierre (1996). *Sur la télévision : Suivi de l'emprise du journalisme*. Paris : Éditions Raison d'agir.
- CÉSARI, Jocelyne (2004). *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris : Éditions La Découverte.
- CÉSARI, Jocelyne (2001). « Islam de l'extérieur, musulmans de l'intérieur : Deux visions après le 11 septembre 2001 ». *Cultures et Conflits*, no 44, p. 97-115.
- CÉSARI, Jocelyne (1997). *Faut-il avoir peur de l'islam ?*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- CHENNOUFI, Miloud (2003). « Grandes puissances et islamisme : des certitudes dangereuses au danger des nouvelles certitudes ». In *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, sous la dir. de Daniel Dagenais, p. 495-538. Québec : Les Presse de l'Université Laval.
- CHOMSKY, Noam et Edward S. Herman (2003). *La fabrique de l'opinion publique : La politique économique des médias américains*. Trad. de l'anglais par Guy Ducornet. Paris : Le Serpent à Plumes.
- CHOMSKY, Noam et Robert W. McChesney (2000). *Propagande, médias et démocratie*. Trad. de l'anglais par Liria Arcal. Montréal : Éditions Écosociété.
- CORM, Georges (2006). *La question religieuse au XXI^e siècle : Géopolitique et crise de la postmodernité*. Paris : Éditions La Découverte.

- CORM, Georges (2005). *Orient-Occident : La fracture imaginaire*. Paris : Éditions La Découverte / Poche.
- DEBORD, Guy (1992/1967). *La société du spectacle*. Coll. Folio. Paris : Éditions Gallimard.
- DELTOMBE, Thomas (2005). *L'islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris : Éditions La Découverte.
- DELTOMBE, Thomas (2004). « L'islam au miroir de la télévision ». *Le Monde diplomatique*, mars, p. 28.
- DESCHÊNES, Ulric (2005). « L'espace public américain : La presse et la politique au passage à la postmodernité ». Thèse de doctorat, Québec, Université Laval.
- DUNN, Kevin M (1999). « Mosques and Islamic Centres in Sydney : Representation of Islam and Multiculturalism ». Thèse de doctorat, Newcastle (Australia), University of Newcastle.
<http://www.bees.unsw.edu.au/school/staff/dunn/C00.pdf> (consulté le 21-01-2007).
- ENNS, Aiden John Schlichting (2002). « Assessing the Coverage of Islam in the Vancouver Sun After Sept. 11 ». Mémoire de maîtrise, Vancouver, University of British Columbia.
- ÉTIENNE, Bruno (2002). « La fabrique des regards ». *La pensée du midi*, no 9 (Hiver), p. 76-83.
- FERRO, Marc (1991). *L'information en uniforme*. Paris : Éditions Ramsay.
- FERRO, Marc et Dominique Wolton (1994). « Guerre et déontologie de l'information ». *Hermès* (entretien réalisé par Isabelle Veyrat-Masson), no 13-14, p. 133-153.
- FILION, Jean-François (2006). *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*. Coll. Société. Québec : Éditions Nota bene.

- FREITAG, Michel (2003a). « De la terreur au meilleur des mondes : Genèse et structure des totalitarismes archaïques ». In *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, sous la dir. de Daniel Dagenais, p. 248-350. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- FREITAG, Michel (2003b). « De la terreur au meilleur des mondes : Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme archaïque ? ». In *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, sous la dir. de Daniel Dagenais, p. 353-404. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- FREITAG, Michel (2002a). *Oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- FREITAG, Michel (2002b). « La dissolution systémique du monde réel dans l'univers virtuel des nouvelles technologies de la communication informatique : Une critique ontologique et anthropologique ». In *Colloque 2001 Bogues : Globalisme et pluralisme*, Panel V : *Mondialisation et diversité culturelle, une utopie ?* (Montréal, du 24 au 27 avril 2002). <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Freitag.pdf> (consulté le 05-01-2008).
- FREITAG, Michel (1999). « La globalisation contre les sociétés ». In *Le monde enchaîné : Perspectives sur l'AMI et le capitalisme globalisé*, sous la dir. de Michel Freitag et d'Éric Pineault, p. 231-318. Québec : Éditions Nota bene.
- FREITAG, Michel (1998) *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*. Québec : Éditions Nota bene.
- FREITAG, Michel (1986a). *Introduction à une théorie générale du symbolique*. Vol. 1 de *Dialectique et société*. Montréal : Saint-Martin ; Lausanne : L'Âge d'Homme.
- FREITAG, Michel (1986b). *Culture, pouvoir, contrôle : Les modes mode reproduction formels de la société*. Vol. 2 de *Dialectique et société*. Montréal : Saint-Martin ; Lausanne : L'Âge d'Homme.
- GEISSER, Vincent (2003). *La nouvelle islamophobie*. Coll. Sur le vif. Paris : Éditions La Découverte.

- GEORGE, Éric (1999). « Du concept de l'espace public à celui des relations publiques généralisées ». <http://composite.org/v1/99.1/articles/george4.htm> (consulté le 05-01-2008).
- GHAREEB, Edmund (dir.) (1983). *Split Vision: the Portrayal of Arabs in the American Media*. Washington : American-Arab Affairs Council.
- GINGRAS, Anne-Marie (2006). *Médias et démocratie : Le grand malentendu*. 2^e éd. rev. et augm. Québec : Les Presses de l'Université du Québec.
- HABERMAS, Jürgen (1978/1962). *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Trad. de l'allemand par Marc B. de Launay. Paris : Payot.
- HAFEZ, Kai (dir.) (2000). *Islam and the West in the Mass Media : Fragmented Images in a Globalizing World*. Cresskill (NJ) : Hampton Press.
- HENTSCH, Thierry (1988). *L'Orient imaginaire : La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris : Les Éditions Minuit.
- JOSEPH, Suad (1999). « Against the Grain of the Nation – the Arab ». In *Arabs in America : Building a New Future*, sous la dir. de Michael W. Suleiman, p. 257-271. Philadelphia : Temple University Press.
- KAMALIPOUR, Yahya R. (dir.) (1997). *The U.S. Media and the Middle East: Image and Perception*. Westport (Conn.) : Greenwood Press.
- KARIM, Karim H (2000). *Islamic Peril: Media and Global Violence*. Édition rev. et augm. Montréal, New York et Londres : Black Rose Books.
- LEFEBVRE, Henri (1981). *Critique de la vie quotidienne*. 2^e éd. Paris : L'Arche.
- LEFEBVRE, Henri (1980). *La présence et l'absence : Contribution à la théorie des représentations*. Paris : Casterman.
- MAMDANI, Mahmood (2004). *Good Muslim, Bad Muslim : America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York : Pantheon Books.

- MANNING, Peter (2003). « Arabic and Muslim People in Sydney's Daily Newspapers, Before and After September 11 ». *Media International Australia incorporating Culture and Policy*, no 109 (novembre), p. 50-70.
- MASCOTTO, Jacques (2003). « Terrorisme(s) : sociétés assiégées et oubli de la société ». In *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, sous la dir. de Daniel Dagenais, p. 539-611. Québec : Les Presse de l'Université Laval.
- MATTELART, Armand (2001). *Histoire de la société de l'information*. Paris : Éditions La Découverte.
- MIÈGE, Bernard (1996). *La société conquise par la communication*. Nouv. éd. Coll. « Communication, médias et sociétés ». Grenoble : Presses universitaires de Grenoble.
- MIÈGE, Bernard (1995). « L'espace public : Au-delà de la sphère politique ». In *Communication et politique*, Hermès 17-18, p. 49-61. Paris : CNRS.
- NAFICY, Hamid (1997). « Mediating the Other : American Pop Culture Representation of Post-revolutionary Iran ». In *The U.S. Media and the Middle East : Image and Perception*, sous la dir. de Yahya R. Kamalipour, p. 73-90. Westport (Conn.) : Greenwood Press.
- NOAKES, John A. et Karin Gwinn Wilkins (2002). « Shifting frames of the Palestinian movement in US news ». *Media, Culture et Society*, vol. 4, no 5, p. 649-671.
- PHILO, Greg et Mike Berry (2004). *Bad News from Israel*. Londres : Pluto Press.
- PICHETTE, Jean (2007). « Penser le journalisme dans un monde en crise ». *À Bâbord !*, Février/Mars, p. 17-19.
- PICHETTE, Jean (2005). « Le racisme ennobli par l'information spectacle ». *Bulletin de l'Observatoire international sur le racisme et les discriminations*, vol. 2, no 1. <http://www.criec.uqam.ca/observatoire/chronique.htm> (consulté le 05-01-2008)
- POOLE, Elizabeth (2002). *Reporting Islam : Media Representations of British Muslims*. Londres : I.B.Tauris.

- QURESHI, Emran et Michael A. Sells (dir) (2003). *The New Crusades : Constructing the Muslim Enemy*. New York : Columbia University Press.
- RABAH, Saddek (1998). *L'islam dans le discours médiatique : Comment les médias se représentent l'islam en France*. Beyrouth : Éditions Al-Bouraq.
- RICHARDSON, John E. (2004). *(Mis)Representing Islam : The Racism and the Rhetoric of British Broadsheet Newspapers*. Amsterdam et Philadelphia : John Benjamins Publishing.
- SAID, Edward W. (2005/1980). *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*. Trad. de l'anglais par Catherine Malamoud. Coll. « La couleur des idées ». Paris : Seuil.
- SAID, Edward W. (1997/1981). *Covering Islam : How the Media and the Experts Determine How we See the Rest of the World*. New York : Vintage Books.
- SAWICKI, Patrick (1992). « La crise et la guerre du Golfe (1990-1991) : Exemple de traitement de l'information télévisée sur le monde arabe ». Mémoire de maîtrise, Paris, Université de Paris IV (Sorbonne).
http://www.observatoire-medias.info/article.php3?id_article=154 (consulté le 06-03-2009)
- SHAHEEN, Jack G. (2001). *Reel Bad Arabs : How Hollywood Vilifies a People*. New York et Northampton (Mass.) : Olive Branch Press.
- SHAHEEN, Jack G. (1984). *The TV Arab*. Bowling Green (Ohio) : Bowling Green State University Popular Press.
- SIEFFERT, Denis et Joss Dray (2002). *La guerre israélienne de l'information : Désinformations et fausses symétries dans le conflit israélo-palestinien*. Coll. Sur le vif. Paris : Éditions La Découverte.
- SIMONELLI, Thierry (2004). *Günther Anders : De la désuétude de l'homme*. Coll. Désaccords. Clichy (France) : Éditions du Jasmin.
- TOBAI, Mohamed (1996). « La représentation de l'identité arabo-islamique dans le discours orientaliste américain contemporain ». Mémoire de Maîtrise, Québec, Université Laval.

- VAN DIJK, Teun A. (1988). *News Analysis : Cases Studies of International and National News in the Press*. Hillsdale (N.J.) : L. Erlbaum.
- WILKINS, Karin Gwinn (1997). « Middle Eastern Women in Western Eyes : A Study of U.S. Press Photographs of Middle Eastern Women ». In *The U.S. Media and the Middle East : Image and Perception*, sous la dir. de Yahya R. Kamalipour, p. 51-61. Westport (Conn.) : Greenwood Press.
- WOLTON, Dominique (1990). *Éloge du grand public : Une théorie critique de la télévision*. Paris : Flammarion.
- WOLTON, Dominique (1989). « La communication politique : construction d'un monde ». In *Le nouvel espace public*, Hermès 4, p. 27-42. Paris : CNRS.
- YENIGUN, Halil Ibrahim (2004). « Muslims and the Media after 9/11 : a Muslim Discourse in the American Media ? ». *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 21/3, p. 39-69.
- ZAHARNA, R.S. (1997). « The Palestinian Leadership and the American Media : Changing Images, Conflicting Results ». in *The U.S. Media and the Middle East : Image and Perception*, sous la dir. de Yahya R. Kamalipour, p. 37-49. Westport (Conn.) : Greenwood Press.